

Michael Oakeshott's Work as a Liberal-Conservative Paradigm

La obra de Michael Oakeshott como paradigma del liberalismo conservador

Josep Baqués

Key words

- Political Theory
- Liberalism
- Conservatism
- Traditions
- Moral Values

Palabras clave

- Teoría política
- Liberalismo
- Conservadurismo
- Tradiciones
- Valores morales

Abstract

As is the case with other thinkers linked to what can be broadly defined as conservatism, it is arguable whether Michael Oakeshott was just a conservative, or whether he was also a liberal. He often rejected this last label. He also tried to avoid the classic debate between the left/right wing divide, conferring instead a mantle of neutrality on his work. This analysis shows, on the one hand, that Oakeshott's work is ideologically orientated and, on the other hand, that it contains a substantial liberal component. In fact, he offered a liberal-conservative synthesis in which the free market appears to be not only the best, but the only feasible outcome in the proposed scenario of political prudence. I will first connect Oakeshott with the main traditions of thought, then analyse the theoretical implications of his position, and finally explore the consequences derived from all this for everyday political practice.

Resumen

Como ocurre con otros pensadores vinculados a lo que en un sentido lato podemos definir como conservadurismo, en el caso de Michael Oakeshott podemos discutir si su orientación es solo conservadora o si incluye argumentos liberales. Pero a menudo él rechazó esta última opción. E incluso trató de evitar el clásico debate en el eje izquierda-derecha, cubriendo su obra con un manto de neutralidad. Este análisis demuestra, por una parte, que la obra de Oakeshott está ideológicamente orientada y, por otra, que contiene un importante componente liberal. De hecho, genera una síntesis liberal-conservadora en la que el libre mercado aparece no como la mejor sino como la única salida posible en el escenario de prudencia política propuesto. Para ello, primero vamos a conectar a Oakeshott con las principales tradiciones de pensamiento, seguidamente analizaremos las implicaciones teóricas de esta apuesta y, finalmente, veremos las consecuencias que se derivan de todo ello en la práctica política cotidiana.

Citation

Baqués, Josep (2014). "Michael Oakeshott's Work as a Liberal-Conservative Paradigm". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 145: 25-42. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.145.25>)

Josep Baqués: Universidad de Barcelona | jbaquesq@ub.edu

A STARTING POINT: THE DIALECTICS BETWEEN REFORM AND POLITICAL PRUDENCE

Michael Oakeshott laid the foundation for his main concerns in one of his first books, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (1952). In this he analyses the day-to-day political activity in the European states for the last few centuries, and notes the existence (and even the co-existence) of two major tendencies which he defines, in his always-peculiar language, as 'styles'. These are two poles of attraction in political activity. One of them (the sceptical style) can be understood on the basis of the ideas of Hume, Adam Smith, Burke, Tocqueville and Montaigne (Oakeshott, 1996: 101 and ff.). The other (the style of faith) is based on the ideas of Bacon, and the French Encyclopaedists of the French Revolution and the social reformers of the 19th century onwards, connecting to present-day socialism. He at times alludes to hybrid approaches inspired by, or at least reflected in, the work of Bentham and Locke, who, despite defending the arguments of a sceptic, employ ways and strategies characteristic of the defenders of 'faith', in other words, using rational calculation and the social contract. Something that seems to him particularly harmful, as well as too ambiguous (Oakeshott, 1996: 118).

If the aim is to succinctly understand the ultimate meaning of Oakeshott's concerns, this list of authors is already significant in itself. It is not difficult to see rather coherent genealogical trees in one or the other block, with all of its implications. But it would be beneficial to pause a moment to have a better understanding of what is really behind these two ideal types (in the Weberian sense of the expression)¹.

¹ Oakeshott's reading of Hobbes's work deserves a separate comment. Although he could be considered one of those hybrid authors, the truth is that Oakeshott appreciates the work of the author of *The Leviathan* to the extent that it covers a realistic view of life, without

When Oakeshott alludes to the doctrine of faith, he refers to a cast of intellectuals, politicians, and, ultimately, individuals who are convinced that they can change the world by means of their rational capacities, using political institutions as a lever. If this were the case, human beings would occupy a central role as the driving force of a History about which humankind would be able to decide everything, beginning with the script (Ibid: 54). At the opposite pole, the advocates of the sceptical style are those who assume that it is impossible to achieve the above, because, either as a result of experience, or as a result of their own research, they admit the modesty of their cognitive abilities and, consequently, the danger of adopting demiurgic positions² (Oakeshott, 1996: 59).

Whilst Oakeshott makes these reflections from the position of the classics and on a longer-term basis, the context of the period in which he was writing this cannot be ignored, as it was probably an incentive for him to develop his own theoretical stance. His main body of work was developed in the three decades after the end of the Second World War. This is a stage that saw the style of faith on the offensive, which in turn brought along a hyperbole of the State, of the public planning of private activity and an increase in the bureaucracy associated with these dynamics. But, above all, it produced a broad so-

giving in to grand intellectual ramblings and, above all, which is modest in defining its ultimate aims (that is, preventing people from killing each other). Whilst this is true, some authors have noted that Oakeshott's reading of Hobbes excessively conceals the rational-constructivist part of the social contract, which would condemn Hobbes to be included among the defenders of faith (Miller, 2001: 814-815). In any case, once it has been ascertained that there may be intermediate categories, it is of more interest to understand Oakeshott's ideas based on the ideotypes that he defends.

² In fact, Oakeshott's use of these expressions shows that he is comfortable with theological discourse. On some occasions he denounces the 'pelagianism' of authors like Francis Bacon, as symbolised by their 'faith in the redemption of mankind in history and by human effort' (Oakeshott, 1996: 86)

cial consensus which, under his intent gaze, eclipsed any search for alternatives. This phenomenon had various impacts, from Bell's thesis of the end of ideologies (across the Western World) through to Butskellism³ (its political and practical adaptation to the United Kingdom). It is also important that this was far from being a temporary phenomenon, in the eyes of Oakeshott. If this had been the case, he would not have been so concerned. But the liberal and conservative ranks had been 'flirting' with statist discourse for decades, or even for centuries. It may suffice to think of the concessions of nineteenth-century social liberalism in the work of the young Mill but, above all, in the works of Hobson, Hobhouse and T.H. Green; or even in the contributions from Herbert Spencer's initial phase (which later in life he retracted). From the conservative perspective, this can be identified in the tendency sometimes known as *Tory Socialism* championed by Benjamin Disraeli (Viereck, 1962: 36 and 131)⁴. All these are British authors and politicians. There is no doubt that both the intellectual drifts inherent in this scenario and the domestic policies arising from them decisively contributed to, albeit by contrast, the development of Michael Oakeshott's theory. He wished to halt a drift that, to a large extent, he considered to be a (dangerous) confusion.

As a consequence, it is important to take into account Oakeshott's own initial verdict. In his view, although politics has almost always been the result of a constant 'tug of war' between both tendencies (hence the

appearance of hybrids, as noted earlier) in recent times there has been an increasing tendency to overvalue the style of faith, to the detriment of the sceptic style. Oakeshott's ultimate aim was to bring to the fore the latter way of understanding life, in general, and politics, in particular (Cranston, 1991: 325). However, as will be shown later, this could also be understood from the other side of the same coin; that is, Oakeshott's ultimate goal was also to put the style of faith in its place, thus reducing its current expectations.

Based on this premise, throughout the first part of this paper I will delve into the theoretical implications of this perspective. In the second part I will analyse its practical political derivations, later concentrating both on his idea of democracy (third section) and on his position with regard to the debate between individual responsibility and protective State intervention (fourth section), finally ending the paper with some conclusions in which the basic ideas taken from the analysis are drawn together. The internal coherence of Michael Oakeshott's dialogue will be demonstrated throughout the sections, to the extent that those practical conclusions derive from his theoretical premises; and to conclude, a liberal-conservative synthesis will be provided in which, through some premises linked to the defence of tradition and criticism of political engineering, his discourse leads to a fairly orthodox – at times intransigent – defence of the free market.

LOOKING FOR THE KEY ISSUES OF SOCIAL LIFE: THE ROLE OF THE TRADITIONS OF BEHAVIOUR

The path followed by Michael Oakeshott in undertaking the task outlined at the end of the previous section was nurtured by his vocational love of history. It could even be said that the author established the basis of a rather particular philosophy of history. In his

³ A name formed by the surnames of the leader of the conservative party of the period (R.A. Butler) and the labour leader (Hugh Gaitskell), which stressed the converging ideology between them. Oakeshott understood this type of logic as a concession (or even as treason) from the conservatives to the benefit of the statist discourse of the socialists.

⁴ The work of Peter Viereck illustrates this tendency best, although its traces can be found in better-known works such as *The Conservatism* (Nisbet, 1995: 88-90).

opinion, the key point is that we misunderstand the relationship between theory and praxis. Because reality shows that theory never precedes praxis (successfully). In other words, it is not true that values or, if preferred, ideologies, rule the world. Not even that they are driving forces for change. He adds that we are incapable of consciously constructing our own future. In any one day, for instance, nobody can predict where society will advance towards, nor can they plan this advancement. They could try to do it, but without any guarantee of success.

A different issue is that professional historians want to give meaning to every event in retrospect. They usually do. But we are therefore faced with a rationalisation exercise of what has already happened, which does not match reality; partly because when it was happening (in the gerund), none of the protagonists had the least idea about what historians are now telling us (Oakeshott, 2009: 74); and partly also because a more analytical look at things shows, despite appearances, that even the supposedly most revolutionary processes are not so revolutionary.

Oakeshott goes on to say that neither the French Revolution nor the Russian Revolution constituted the type of abrupt change that official historiography presented (Oakeshott 2000: 68 and 115-116). On the contrary, over time it can be seen that the lines of continuity with the past are more important than the changes⁵; and that the new developments that they actually bring along would have also taken place but with better results if they had occurred gradually.

After the initial outburst, the waters always return to their original course. Jacobins and Bolsheviks know this well. The problem lies, therefore, in the involvement of historians as narrators and interested parties who, rather than simply limiting themselves to relating the facts, *translate* them, creating an alternative history that is not truthful (Oakeshott, 2000: 176; my italics). Apparently, what Oakeshott intends to do is to denounce the tyranny that the present exercises over the past through these (re)interpretations (Smith, 1996: 601). The present has to be, in his point of view, a natural projection of an unmanipulated past.

What, then, is his view of things? What is the alternative? We can discern dynamics of evolution, and of progress. So, in what way do we participate in the construction of our future, if that is what we do? Returning to the argument posed earlier, Oakeshott understands that theory is born from practice. The important part, for causal purposes, is day-to-day activity. No standards or customs worthy of the name exist before this activity. This is explained, amongst other things, by the paucity of our mind. For not even our mind causes anything, but it is yet another effect of the interaction with the world around us. With an obvious Humean flavour, Oakeshott states that our mind is the sum of thoughts, such that, if we were to eliminate them, this would not leave an empty mind, or a pure intelligence, but 'nothing at all' (Oakeshott, 2000: 112)⁶ If this is true, the mind is only the recipient that stores data from day-to-day experience so that later such data can be 'condensed' as traditions of behaviour or moral practices⁷.

⁵ This (rather unorthodox) theory is very similar to that held by Alexis de Tocqueville, who made the same contention, both about the French revolution and (in this case), the American Revolution. With respect to the former, see Tocqueville (1993b: 41 and 67); and with respect to the second, see Tocqueville (1993a, I: 287). Craiutu's (1999: 468) work is also useful for these purposes.

⁶ Hume noted that the mind is 'a heap or collection of different perceptions' (Hume, 2007, I: 200) that could be one of two types: 'impressions' or 'ideas'. Beyond that, there is no *a priori* mental structure.

⁷ Throughout his work, Oakeshott used two different expressions to allude to essentially similar phenomena. When he wrote *Rationalism in Politics* he alluded to 'tra-

It the above is true, everything concerning what people accept as 'good', 'bad', 'appropriate' or 'inappropriate' depends on the living conditions of the world in which they happen to live. As some have rightly noted, this means that *a priori*, egregiously defined moral rules, are not compatible with Oakeshott's work (Worthington, 2000: 338), whether they are already based on abstract rationality, on sovereign political will or on natural law rationales⁸. Instead, he stated that there was no law or moral rule 'which is out of reach of the vicissitudes of time and place' (Oakeshott, 1996: 117)⁹. After all, according to this perspective, moral rules are nothing more than 'abridgments of traditional manners of behaviour' (Oakeshott, 2000: 76). Thus morals would be defined on the basis of the actions of human beings, and not the reverse¹⁰.

ditions of behaviour'. Later, when he wrote *On Human Conduct*, he used more the concept of 'moral practices'. But he himself explained that the transition between these two books should not be understood by his readers in the sense that the second work may be intended to break from the first one. Essentially, the understanding should be that the second one does not intend anything else other than to clarify concepts already employed in the first, carried out by means of certain semantic changes (Oakeshott, 1976: 364). In this same line of interpretation, see López Atanes, 2010: 75.

⁸ The criticism launched against his predecessors in the defence of scepticism is priceless, precisely because they approached natural law explanations. For this reason, Oakeshott considered that Halifax, Hume and Burke suffered from 'an infection caught from faith' which resulted in a 'temporary desertion of its own character' (Oakeshott, 1996: 118).

⁹ The quote chosen belongs to *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. But it is true that this idea is repeated in his main subsequent works, to the extent that it became one of his signs of identity. In all cases, Oakeshott took as a given that these *moral practices* are not universal rules. At most, they could have meaning within the framework of the same State or for a group of States, if they had had a similar history (Oakeshott, 1990: 122). Here, for example, he mentioned that, although the word 'liberty' exists in almost all cultures, it has different connotations in different places, very often unfathomable ones. Therefore the knowledge he seeks is 'municipal' (Oakeshott, 2000: 70).

¹⁰ With regard to law, Oakeshott even stated that it is an expression of what is and not of what ought to be (Oakeshott, 2000: 139-140). His commitment is firm,

Oakeshott opened the door to certainly humble morals, to the extent that it has been regarded as mundane, vernacular, vulgar and colloquial (Franco, 1990: 423). Along the same lines, Oakeshott's postulates have been defined as a 'philosophy of modesty' (O'Sullivan, 2002: 71) which, incidentally, are a clear expression of this 'philosophy of imperfection' characteristic of conservative thought, to the point of becoming its main distinctive trait (O'Sullivan, 1976: 11-12). In this way, daily life gives rise to what could easily be taken to be a line-up of prejudices (Oakeshott, 2000: 21-22) notably derived from situations considered to be satisfactory by the majority of the group, with no need for an explicit deliberative activity.

As noted by some of his exegetes, these moral rules already condensed as traditions of behaviour (or of prejudices, in the Humean sense) are not only a useful tool-box for our action in the present to be more efficient (López Atanes, 2010: 64) but they also *constitute* our reasoning (Wells, 1994: 138; my italics). Therefore, they also constitute us as individuals who live in society; whereupon, contrarily to the idea that these rules are something extrinsic and easily manipulated at will, there is a prevailing notion that they are intrinsic (or at least, internalised, in a Kantian sense) and relatively stable (in the sense of not being freely available).

At this point in the analysis it is worth taking a step further to understand the way in which the traditions of behaviour operate, once they have been established. Oakeshott notes that they can manifest themselves in a more or less explicit way; on some occasions, they can do so as maxims or propositions, and other times, they can become incorporated within one of the already existing institutions (in the sociological sense of the word). In any case, these *moral practices*

despite the obvious risk of committing what is usually defined as the naturalistic fallacy.

possess a fundamental characteristic: they are non-instrumental rules. Otherwise they would not be classified as 'moral'. This means that they are accepted because they are considered to be carriers of inherent value (Oakeshott, 1990: 174). It is a value that emerges regardless of the benefits that may derive from its application based on short-term calculations.

However, the society that has assumed these rules, once this has been ascertained as explained above, sees how its members are conditioned by the existence of those very rules. This is true. Or, which is the same, the aims or goals legitimately pursued, in the private sphere, from a myriad of free individual decisions, must always respect the content of the *moral practices*: 'rules, however, do not specify choices as actions, they prescribe conditions to be used in choosing and acting' (Oakeshott, 1990: 155). Hence the importance of taking note of which rules are operating in each time and place.

Yet the issue to be resolved is whether Oakeshott admits that these *moral practices* can evolve or even be changed for others that the social group considers to be better, more appropriate or more profitable. In no case can Oakeshott's work be understood to be frontally opposed to this. Nevertheless, the way in which this evolution takes place is certainly peculiar. We refer to what the author called 'politics as conversation'. This is, certainly, a window of opportunity, although this concept has to be appropriately qualified, since otherwise it could bring to mind Habermasian features that, in the case at hand, would be out of place.

When Oakeshott alludes to the 'conversation', this refers to our ability to follow 'intimations' layered by the same traditions of behaviour previously established. Consequently, these non-instrumental moral rules continue to mark the limits of the field of play within which it is possible to have a dialogue and, if necessary, improve or re-adapt the

end product through what is defined as social or institutional 'arrangements' (Oakeshott, 2000: 64). But Oakeshott establishes even more strict conditions.

To start with, the 'conversation' is proposed separately from any possible contamination brought about by the desire to acquire social practices from other places, even if they have been successful. This is due to the author's desire to contextualise these traditions of behaviour (Pitkin, 1973: 507). On the other hand, we are reminded that 'conversation' is not 'argumentation', and immediately told that we must not succumb to the temptation of following this second reading¹¹. Likewise, Oakeshott suggests that in the political sphere 'suggestions' have to be followed, but not 'dreams' or 'general principles'. Basically, because (good) policy does not consist of 'the imagination of some new sort of society, or the transformation of an existing society so as to make it correspond with an abstract ideal' but 'to realise more fully *the intimations of our* existing society, by knowing where to go next in the exploration of an already existing traditional kind of society' (Oakeshott, 2000: 67, 66, 366 and 375, respectively)¹².

In view of the above, it is not strange that sometimes evolution (or progress, if one prefers), as assumed by Oakeshott, is said to be

¹¹ That is, precisely, a substantial difference from Habermas's ideas about the ideal conditions for dialogue. Nothing like it, in the sense that Habermas is prepared to understand them as a starting point for deep reflection that, at least potentially, could affect the foundations of society itself.

¹² This discourse also accompanies his opinions when he outlines the criticism of new educational tendencies. What he advocates as liberal education is nothing more than exploring the invitations of the culture of antiquity, whilst culture is a mix of the old and the new in which the new is usually a look behind to see what has temporarily been forgotten (Oakeshott, 2009: 59 and 50, respectively). On the contrary, he is concerned that the mere concern for the 'here and now' extends amongst young students, within a logic that promotes instrumental aptitudes, but belittles the constant conversation with tradition.

too slow a process, as well as being painful (Parekh, 1986: 134). Perhaps because he was conscious of this kind of criticisms, Oakeshott at times employed a more agreeable metaphor, for pedagogic purposes, to help in understanding that genuine participation by individuals exists: that of the evolution of language. This is a gradual, unpretentious evolution, which very often happens inadvertently, but relies on the involvement, at least potentially, of all. This happens without any preconceived plan. Its mechanism is therefore incremental rather than rationalist. However, this does not imply that (useful) languages die without just like that. Or that they stagnate. On the contrary, they survive, grow and constantly adapt to new needs and concerns. Obviously they always do this from within a general pre-established framework. This framework would be the equivalent to *moral practices*¹³.

To sum up, it could be said that the model of evolution described by Michael Oakeshott undervalues the alleged management of the largest socio-political changes by human beings. His work criticises rationalism applied to all spheres of life, a criticism that becomes more intense in the political sphere (Oliet, 1994: 222). However, this is not a finding that is foreign to liberal-conservative theory in the second half of the 20th century. In fact, there could be links to the ideas of spontaneous or-

der defended by Friedrich Hayek (Pérez-Díaz, 2001:11). Although the bridges to be built are still more generous. Both lead to the criticism of the harmful effects of Cartesian dualism (Oakeshott, 2000: 35-36¹⁴; Hayek, 1978b, I: 22, 24 and 34 and 1997: 248), which constitute the source of our rationalist arrogance¹⁵; they then proceed to dismantle the various theories of the social contract¹⁶ and the new versions of constitutional engineering (see for example Oakeshott, 2000: 423; 2001: 31; Hayek, 1978b, I: 49 y 1997: 249). The argument culminates in the identification (and promotion) of an alternative reading of history which brings with it a certain sense of evolutionary order, characterised by the need to count on the participation of individuals, but not with the momentum of their decisions or their plans (Oakeshott, 1996: 47; 2000: 138 y 2009: 74; Hayek, 1978a: 53 y 1978b, I: 39-40)¹⁷

¹⁴ It is fair to recognise that Oakeshott recalls that Descartes accepted a certain healthy scepticism (particularly in his recipes for day-to-day practice, by means of what is often referred to as his 'provisional morality'). According to this interpretation, the problem for the current disciples of Cartesian rationality is that they have only been left with a part of the precursor's proposals (*Id.*).

¹⁵ The source of this criticism of rationalist arrogance can be traced back to the Scottish Enlightenment. Let us think, for example, about Ferguson's criticism of the speculation by theorists who think that they are capable of designing governments that are valid for any circumstance (Ferguson, 1994: 291) or Adam Smith's criticism of the 'doctrinaire man of systems', who 'seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess board' (Smith, 1812, 410-411).

¹⁶ Again, the position held by the Scottish Enlightenment seems to be a source of inspiration for Oakeshott. In any event, their conclusions are similar. One such example is Smith's critique of Locke's contract, regarding which he suggests that it is difficult to say that it ever existed; but beyond this, he denounced the harmful effects of this way of approaching politics (Smith, 1995: 361). In the same line, Hume was also very forceful when he highlighted the naïve interpretation of history proposed by the theories of the social contract (for example, Hume, 1985: 124).

¹⁷ A common precursor to both authors could be Adam Ferguson. Hayek admits to this affiliation. Oakeshott

¹³ Note that, within this framework, it would be possible to make so many free combinations of words or sentences that they tend to the infinity. Oakeshott emphasised this fact after suffering an incipient criticism following the publication of the first edition of *Rationalism in Politics*. See, Oakeshott, 1965: 90, where he reinforces the idea that the 'intimations' offered by those traditions of behaviour in force in each historical period are usually varied enough to give rise to various evolutions. Mouffe (1999: 97-99) uses this argument to defend an open image of the political scene described by Oakeshott. This is also the interpretation of Worthington, according to whom the fact that rules of behaviour are moulded through use, left the door open to this possibility (Worthington, 1997: 737; also see Canovan, 1999: 9). The main thing, however, is to note that not all combinations are possible (or appropriate) within those limits.

THE CONSTRUCTION OF A COMMON SPACE (THE *RESPUBLICA*) AND ITS LIMITATIONS

Oakeshott's political theory revolves around the concept of the *respublica*: the common space in which citizens (*cives*) live their lives. According to the arguments explained in the previous section, it can be stated that the *respublica* is, above all, a series of traditions of behaviour or *moral practices*. In the modern European State, the main ones are liberty and private property. Oakeshott (2000: 63) understands the first as a moral practice which prevents governments from restricting the individuals' autonomy, one of its manifestations being the *habeas corpus*, although later it has been projected onto what is usually known as negative liberty, private liberty or liberty of moderns¹⁸ The

does not expressly acknowledge it, but the wording of the following sentences suffices to see to what extent this connection can be triangulated '...nations stumble upon establishments which are indeed the result of human action, but not the execution of any human design' (Ferguson, 1819: 222). In Oakeshott's words: 'there is nothing in the world of politics which does not come from human activity, although there is much that is not a consequence of human design' (Oakeshott, 1996: 47)

¹⁸ Oakeshott's concept of freedom is inspired by the work of Constant in his celebrated speech of 1819, particularly, by how Constant denounced the liberty of the ancients, in a way that later was fully satisfactory for Oakeshott, as he noted that 'it was a collective exercise that consisted, but directly, of the different part of sovereignty... but at the same time... admitted this collective freedom to be compatible with the complete subjugation of the individual to the authority of the State' (Constant, 2006). At the same time, it connects to the concept of negative liberty outlined in recent times by Isaiah Berlin, that is, of a 'liberty of action', with minimal external coercion. This is clear when Oakeshott notes that the ultimate meaning of liberty is nothing more than the absence of overwhelming concentrations of power in our society. He argues that it is the most general condition of our liberty, so general that all the other conditions could be considered to be included in it. He added that the purpose of a government that seeks to ensure liberty is to impede coercion (Oakeshott, 2000: 358 and 360). This implies that his relationship with Berlin's concept of positive liberty is more dialectic: 'Liberty for' something, understood to be a source of self-realisation, was welcomed by Oakeshott, provided that the price to be paid

second, private freedom, appears as an institutional 'arrangement', so consolidated that it also acquires the profile of a moral practice in those societies (Oakeshott, 2000: 362 and 1996: 173)

Having said that, the most important aspect for our purposes is the analysis of the actual scope of these rules of play, and as a result, the real capacity of the *respublica* to reinvent itself (or not). Because we already know that, as *moral practices*, liberty and property are not freely available from the institutions (democratic institutions, in this case), whatever their actual performance at any given moment in time.

His forceful defence is certainly striking. This force acquires meaning when one becomes aware of its nature. As regards property, Oakeshott (1996: 123) notes that it should be as unrestricted as possible¹⁹, whereas his way of dealing with the subject of liberty requires more attention, given its implications.

Oakeshott's idea of liberty is very radical. Its most authentic expression (civil freedom) consists in not having to share a common purpose with the other *cives* (Oakeshott, 1990: 184). In reality, I believe that the individuals of that *respublica* do share a very basic common purpose, which is the mutual recognition of this civil freedom as a tradition of behaviour, that is, as a moral/non-instrumental rule, with all that this implies. But they should not share anything else. That is, the *respublica* (if it really assumes its role of preserving liberty) has to generate adequate mechanisms to guarantee that nobody is obliged to share anything other than this

is not the denial of negative liberty. Something that, in his view, happens too often in advanced western societies. See later, for this, his criticism of the individual *manqué*.

¹⁹ In any case, Oakeshott's theory seems to be based on the very Lockean idea about property, in the sense of questioning monopolies and supporting diversification and distribution of property (Oakeshott, 2000: 363)

(especially if the candidate to act as a ‘matchmaker’ is the State) since, in such a case (and for Oakeshott it was the worst hypothesis²⁰) decisions would drag in all citizens, without leaving any loopholes or room for manoeuvre. In other words, liberty consists in everyone being able to pursue their goals, which are, by definition, private. So for Oakeshott (1990: 119) it does not make any sense to talk about something such as a collective choice, because nobody can choose for anybody else, not even a collective subject. If that were to happen, it would be the end of true liberty.

And so we have come to one of the main (and most polemical) debates proposed by Oakeshott. A debate that leads seamlessly to the ultimate protagonists of this story. It was not in vain that Oakeshott considered that the *cives* worthy of such a name were only those individuals who respected non-instrumental rules, and could participate in the dynamics of the ‘conversation’ in equity with everyone else. This is the manner to cultivate liberty. Each *cives* cannot be content with less, but neither should they aspire to more, since they might otherwise jeopardise the achievements already attained in the context of historical evolution (Oakeshott, 1990: 121).

On the contrary, Oakeshott is very critical of those individuals that do not know how to appreciate their own liberty, as offered in the context of the *respublica*. Those who want the State to become a large *universitas*, that is, to define and impose substantive shared purposes, in order to solve their problems

²⁰ Oakeshott is more condescending with other (non-state) organisations characterised by pursuing substantive purposes (which he defined as *universitas*), in which their acolytes must accept them, together with their conditions. The reason is that, in these cases (churches, sports clubs, including companies) each individual is free to join them or not, to leave when they choose to, and even to grade the type (and degree) of involvement at their choice (member, sympathiser, patron, volunteer, etc.).

(Oakeshott, 2000: 351). Deep down, displaying a certain Kantianism, he notes that these are people incapable of self-determination (Oakeshott, 2001: 137). Rather, they seek to shield themselves in the masses and so hide their weakness as individuals. They are incapable of governing themselves, but, paradoxically, they try to decide on how to manage the lives of others. In fact, their most characteristic feature is that they have a ‘disposition to permit in others only a replica of themselves... that does not leave room for the pains or pleasures of choice’ (López Atanes, 2010: 158). These are not authentic *cives*, but rather ‘anti-individuals’, ‘individuals *manqués*’ or ‘mass-men’ (see for example Oakeshott, 2000: 344-345)

The truth is that the ill will that Oakeshott shows to this last paradigm, so cut off from the demands of his peculiar *respublica* constitutes the clearest endorsement of the type of organisation he preferred²¹. However, we can still go one step further, since this approach opens up to a last and final turn in Oakeshott’s work. After all, the representation of that mass is guaranteed, especially in democratic systems. This could not pass unnoticed. In line with the rest of his work, Oakeshott notes that democracy is not, and cannot be, an end in itself. What is important is still, in accordance with his rationale, guaranteeing visibility for the *respublica*, as opposed to the rationalist dream of the politics of faith and the impetus of the individuals *manqués*.

In fact, whilst it could be the case that a democracy of *cives* would sustain that the *respublica* (I think that his would be the best option, in Oakeshott’s eyes), it is also possible that a democracy may destroy it (Wor-

²¹ I take this ill will to be a definitive proof that Oakeshott preferred the sceptic style of doing politics, given that the main beneficiaries of the politics of faith are mass men; worse still, should the latter succeed, Oakeshott believed that mass men would be condemned to perpetuate their character weaknesses.

thington, 1997: 734), and that an authoritarian system may protect it. All of the combinations are theoretically and practically possible, as all have happened historically.

At a conceptual level, Oakeshott (1996: 25-27) remarked that excessive significance has been given to the question of 'who' governs us or 'with what' authority it operates, when what is important, he says, is the answer to the question 'what those who govern us do'. Or, as noted by some of those who have interpreted his work, what matters is to answer the question about what a state has the right to do and what it is not entitled to do (O'Sullivan, 2000: 140). Democracy is not negated in Oakeshott's work, but it is stripped of its legitimising role of political life (by itself). In his own words, the *respublica* 'cannot be alleged to have authority on account of being identified with a 'will' of any sort, that of a ruler, a majority of cives, or a so-called "general" will' (Oakeshott, 1990: 152)²². His *autoritas* ultimately depends on other considerations. It is not unusual, therefore, that in this situation, politics in Oakeshott's work ends up being a 'necessary evil' (Fuller, 1991: 331), or, even more incisively still, that 'it does not contribute anything significant to civil life' (Parekh, 1986: 136).

THE POLITICAL CONSEQUENCES OF OAKESHOTT'S WORK

In recent years a discussion has arisen concerning the place that should be granted to Michael Oakeshott's political theory. At first glance, it reflects some form of conservatism. In fact, Oakeshott never denied that that his work was based on some conservative institutions, amongst other reasons because, as indicated in the first part of this analysis, he always showed a great appreciation for the sceptical style in politics. So

much so that his work would in some ways fit under the neo-conservative umbrella, in the meaning that this word had from the 1980s onwards, when some governments tried to combine traditionalist elements with features from the market, albeit through a rather difficult, or almost impossible, syncretism (Oliet, 1994: 218). Having said that, it cannot be forgotten that he tried to distance himself from that ideology on several occasions (see e.g. Oakeshott, 1980)²³. At other times he stated firmly that, outside of semantic arguments, his model was conceptually superior to the typical debated based on the left/right divide, such that capitalism was a totally inadequate term to refer to the *societas* constructed within his idea of the *respublica* (Oakeshott, 2001: 188 and 189). Thus there could be a problem of incommensurability between the two approaches which, in some way, allow Oakeshott to escape from that rather domestic debate to end up being situated within something like philosophical conservatism (Giddens, 1996: 31).

Beyond the subjective judgements of the individual concerned, a current has been generated within the doctrine prepared to promote the idea that Oakeshott's arguments cannot be used to endorse typical liberal-conservative postulates. In this line, some have distinguished between mentality and ideology (in somewhat Manheimian terms), and they attribute to Oakeshott a conservative mentality or disposition, but still place it a long way from that ideology (Rayner, 1985: 316 and 320-321)²⁴. Others, however, have noted that

²³ It should be noted that in this article, Oakeshott distanced himself from several authors linked to conservative liberalism, because he considered that it was too attached to the theses of natural law which, as we have seen, do not sit well with the strong contextualism inherent in the moral values that he advocates.

²⁴ Rayner said that the defence of tradition in Oakeshott's work is a purely empirical and, in this sense, descriptive issue. But he does not have a particular interest in prescribing that to his readers: '(H)is account of political activity as "the pursuit of intimations" is not a

²² Own translations

the triumph of capitalism after the fall of the Berlin Wall brings us closer to a hegemonic thought (*pensée unique*) scenario, so limiting to freedom that it would be inconsistent even with the leeway allowed for this 'conversation' that is so dear to Oakeshott. Therefore, his work would be of little use in supporting this new scenario (Devigne, 1999: 138)²⁵.

There is no doubt that Paul Franco has provided the clearest, and at times, brilliant argument of the radical incompatibility of Oakeshott's work with the defence of capitalism as a system, or of conservatism as an ideology. The reason is that, as mentioned earlier, the *respublica* does not need to have any substantive end. This was made clear by Oakeshott himself. But, in this case, how can subjection to a particular ideology (conservatism in this case) be claimed for the *respublica* without it involving a contradiction? Or in empirical terms, but for the same reason, how can it be suspected that this *respublica* has as an aim the promotion of one specific economic system (in this case, capitalism)? Franco simply noted (1990: 428) that it cannot. Because all of those are substantive purposes which are, by definition, incompatible with the social model posed by Oakeshott.²⁶

recommendation that we all became "traditionalists" but a description of what we actually succeed in doing in conduct' (Rayner, 1985: 320).

²⁵ Devigne complained that, as opposed to what Oakeshott thought, the cold-war political debate has taken another turn, but this time favourable to the sceptical style, so favourable the 'the politics of faith' have entered a dead end. We can therefore see a difference of opinion between the two, which in this case, is crucial. Since Oakeshott had assumed the 'tug of war' between the two styles of doing politics, it is plausible to think that his discourse would be different nowadays, in the sense of being less likely to claim the role of political prudence (Id.).

²⁶ Franco goes further and tries to demonstrate that significant differences exist between the thesis of Burke and that of Oakeshott. Although in this section his argument is centred on the (true) fact that Burke strongly emphasised the role of religion in politics, this is a very secondary theme for Oakeshott (see Franco, 1990: 419). What can be added is that, in all probability, he would give a very different answer, as Oakeshott is very far from

This thesis is very appealing. In fact, formally, it is impeccable. But it may not be definitive, especially if we consider the implications the *respublica* model has on what we have been discussing. Although it is true that it cannot include specific goals, it is still to be analysed what implications behavioural traditions, as defended by Oakeshott, have for everyday political life. Or, in other words, in order to adequately settle this argument, it is essential to analyse what leeway is left by those rules, as they have formally been defined as non-instrumental in terms of those concrete aims²⁷.

Fortunately, to find answers to this question, we can immerse ourselves in Oakeshott's texts, as he wrote some highly incisive comments that could be of help. It has been suggested that the key question for Oakeshott remains what a *respublica* is entitled to do and what it is not entitled to do. Oakeshott repeatedly stated that what the *respublica* should definitely do is prevent any coercion amongst *cives*. That is the specific necessary condition for the main non-instrumental rules, namely, its sense of civil freedom, property, and right of association between individuals (Oakeshott, 1990: 155; 1996: 60; 2000: 360 y 2001: 51-52). Without this guarantee, self-determination is not possible. In all these cases, the government has to assume the role of being merely an 'arbiter,' (Oakeshott, 2000: 394). What seems to be

considering religion to be the source of all consolation, and the individual as a religious animal, as Burke did (1984: 119 and 120).

²⁷ His position is not so very different from that of Hume when flying the flag for conventions to be a guide for action. It must be borne in mind that Hume had already employed (1982: 182) the analogy of the evolution of language to refer to the way in which these rules are established and progress. Besides, he remarked that conventions are rules that are not (not always) written down, which provide reasonable limits to our conduct, in order to make it possible for people to live together (as in the example given by Hume of the coachmen and the principles used for them to give way (Hume, 1991: 78), which inevitably had an impact on the room for manoeuvre available to those involved.

evident is that this arbiter is prepared to apply a fairly strict set of rules. A set of rules that include dense, non-instrumental rules, to the extent that they contribute to configuring a certain type of society, to the detriment of other options²⁸.

The truth is that if one reads the small print of Oakeshott's theses, forgetting for a moment the many levels of abstraction customary with him (something which is part of the charm of his work), things can be seen even more clearly. Oakeshott understands, for example, that trade unions threaten the coexistence of any *respublica* worthy of the name. He argues that these are 'labour monopolies' and that 'the best one may hope is that [they]... will cease to grow and even decline in power (Oakeshott, 2000: 374)²⁹ However, beyond this position, it is striking how Oakeshott deals with issues that are central to the *Welfare State*, such as the case of redistributive policies, economic planning or non-contributory benefits.

The battery of arguments and quotations that could be brought to bear is vast. For this reason I have made a small selection relevant to the analysis undertaken here. On the one hand, he says that any project ai-

ming to develop a model of distributive justice, that is, 'the distribution of desirable substantive goods' based on positive law (*lex*) should be rejected *ab initio*. And this should be done for conceptual reasons, in that they include a 'common purpose' that is incompatible with the spirit of the *respublica* (Oakeshott, 1990: 153). Beyond this consideration, Oakeshott also notes (in generic terms that include non-contributory basic support) that charity is the enemy of (true) liberty! This time the reason adduced is that charity generates a 'warm servility', albeit full of (material) compensations. This is characteristic of a public *universitas*. It is something that particularly pleases the individual *manqué* (although it aggravates the symptoms of that individual's lack of responsibility). However, the problem identified here is that it also endangers the preservation of even the most basic non-instrumental rules. In his own words: 'A man's freedom, his capacity for agency, cannot be increased or diminished by obligations to subscribe to rules, but it may be inhibited by force and emasculated by eleemosynary benefits' (Oakeshott, 2001: 185 and 170, respectively). In this way, the help received has the opposite effect of that intended by the defence of the model conceived by Oakeshott.

So, what can be drawn from the above? Firstly, that non-instrumental rules may not be as neutral as they were thought to be, especially in relation to the aims and objectives that can be pursued. Moreover, they may carry the germ of feasible solutions, discarding a few in order to limit the truly available options without risking social evolution. One could say, being cautious, that the model outlined by Oakeshott would at least be an ideologically oriented model. It is oriented, as we have seen, towards some type of liberal-conservative mixture. A mixture in which a sharply conservative criticism of political constructivism and social/constitutional engineering (coming from the best sceptical

²⁸ Before taking the argument further, one must wonder whether by using these rules which supposedly do not determine aims to pursue, but which contain the guarantee of a certain way of understanding liberty, as well as property, a Marxist model could be established. Or even a really powerful social-democratic model.

²⁹ The bad image of the trade unions and the necessity for them to be recycled into organisations less limiting of workers' freedom is a constant in models that are not exactly neutral from an ideological point of view, such as that of Hayek (see for example 1978a: 362). Incidentally, the areas of agreement between both authors are again palpable. In both cases, however, their arguments run the risk of leading to serious contradictions, in that trade unions, after all, are associations that have arisen out of the legitimate interest of a part of civil society; and provided that trade union membership is not compulsory. Obviously, it is consistent with the rest of the work of these two authors that they argue against the dynamics of compulsory trade union membership, which has not been so unusual in historical terms, after all.

tradition) is masterfully combined with liberal-tinted (even fairly orthodox) social-economic proposals, by emphasising individual responsibility and significantly limiting State intervention.

Beyond this first finding, it must be added that Michael Oakeshott is not just another liberal-conservative. We are faced with the work of a liberal-conservative who wishes to get to the root of the problem, with as few political compromises as possible. This is, without doubt, coming from the position of intellectual privilege of someone who does not have to stand for election; although this is precisely what makes it more interesting. Where does this particularly coherent - or particularly forceful - component reside in his work? It resides in his refusal to negotiate the possible measures of the State on the basis of gradualist criteria. Other authors have, after all, given in to this temptation. They have sometimes done so under the guise of prudence. Other times, simply, by making their own theory more flexible.

To illustrate this idea by contrast, as reflected by Oakeshott, some resort to examples such as that of Nozick and his well-known argument that in fact, it moves seamlessly from the non-state to the defence of the 'night-watchman state' (Boucher, 1991: 725-726). In any case, we have good examples in explanations such as that of Hayek. After defending the market's verdict, and the logic of merit and individual responsibility, as well as the dangers of excess zeal on the part of the State, Hayek concludes (for example) that that very State should fix a minimum level of income below which nobody should fall, even advocating a public remuneration for the unemployed of 'advanced industrial societies'. The basis for this seems to be the need to defend the rights (and peace) of diligent citizens from the possible 'acts of desperation on the part of the needy' (Hayek, 1978a: 385) Faced with these arguments, Oakeshott noted that the crux of the matter is not the degree in which the State

intervenes, but the type of intervention it makes. Therefore, in so far as it is classified as illegitimate (something that happens in the *respublica*), no degree of intervention would be morally permitted.

BY WAY OF CONCLUSION: OAKESHOTT'S WORK, (A LITTLE) BEYOND HAYEK, HALIFAX AND CICERO

From the overall work carried out, a number of conclusions have been reached to summarise Michael Oakeshott's political thought in the search of the synthesis between philosophical conservatism, rooted in the sceptical tradition, and economic liberalism, based on the defence of individual responsibility from the intervention of the State.

- 1) On the one hand, Oakeshott identified the possibility of defending a theory of low-profile knowledge, based on a certainly humble premise in terms of the intellectual abilities of human beings (particularly when referring to the scope of the social and political life). That is why it could be argued that Oakeshott seeks space for arguments which are more reasonable than rational³⁰; in any event, arguments that are far removed from the rationalism that he links to the social contract, philosophical constructivism and constitutional engineer-

³⁰ I believe that this opposition between 'reasonable' and 'rational' is useful to explain the ultimate meaning of Oakeshott's thesis. But there are other versions of the same thesis, which are also appealing. For example, the opposition between rationality (accepted by Oakeshott) and rationalism (which he rejects, on the terms seen in this interpretation of this work). In any event, it must be taken into account that Oakeshott defends 'the rational status of tradition' (López Atanes 2010: 84). The common element between both versions lies on the emphasis on Oakeshott's escape from the rationalist 'ism', but also from any 'irrational' avenue in the light of it. His option is therefore a third category located between both poles, rationality and rationalism.

ring. In fact, it is a strategy already followed by authors such as Hayek, one of the main representative figures of liberal-conservative ideology. The similarities between the two authors are noticeable, as remarked in a previous section, basically, because the demystification of that rationalism is the trigger that leads (perhaps with no other available alternative) to a philosophy of history based on spontaneous developments, guided by prudence, experience and respect of traditions.

In any event, the truth is that Oakeshott tried to take distance from Hayek. He did so precisely thinking about this debate. Because in Oakeshott's view, even Hayek himself, in his laudable attempt to combat that trust in rationalism (as has been seen, that option is shared by both), would be committing the same error that he was denouncing, as he would be proposing an alternative 'doctrine', but a 'doctrine' after all. Therefore, Oakeshott (2000: 40) accused him of not being consistent with the postulates of the best sceptical tradition, and even of flirting with the very rationalism that he claimed to question. For his part, he aspired to an outright defeat of any attempt to drive history from a script written by the individual through the public institutions. In this aspect, as in many others in his work, Oakeshott knows no degrees and makes no concessions.

- 2) Does that mean that Oakeshott advocates a mere political 'quietism' (using an expression that he sometimes employed)? No. The truth is that neither he, nor Hayek, nor any other liberal-conservative worthy of the name do so. All of them are far removed from any counter-revolutionary postulates³¹, which they deem to be

fundamentally similar to revolutionary ones. Rather, what happens is that every time Oakeshott resorts to the defence of the sceptical style as opposed to the doctrine of faith, he merely plays the role of Halifax's 'trimmer'. That is, he attempts to understand the bad effects of the storm so as to be able to keep the boat (society) steady, with his eyes focused on not losing his way. However, Oakeshott provides a one-directional view of the 'trimmer's' task. He does so explicitly, in broad daylight, and adds that the work to be done is to prevent politics from becoming obscured by the 'ascendancy of faith'. Therefore, the only way to achieve it is 'to renew the vitality of political scepticism so that this pole of our politics can once more exert its pull' (Oakeshott, 1996: 168). Oakeshott's trimmer thus has a clearly defined waybill.

Oakeshott rejects any ideological anchoring that intends to go beyond the mere acceptance of non-instrumental rules of conduct. And this includes a criticism of Halifax's temptation to turn to natural law. So it is not only, or even mainly, a question of finding the balance between two different rationales. Rather, it is a question of preventing (for the sake of what he conceives as true freedom) that no idea-based system can be imposed on individual decisions. This would 'close' (however paradoxical it may seem at first sight) the possibility that the spontaneous order of evolution continues its way toward progress. Moreover, it should be done with the support of the State and its education system. Because what he defines as 'fai-

sceptics tends to be far removed from this type of postulates, mainly because the defence of those radical convictions requires a strong dose of faith in the thought-out political direction of the great social changes. Canovan expressly and unequivocally includes Michael Oakeshott among those sceptics who resist such position (ibid: 9).

³¹ In an interesting study on far-right-wing populism, Margaret Canovan (1999) recalls that the position of

th' refers, above all, to the bodies of doctrine developed on the basis of rationalist abstractions. The other possibilities to the effect that, if the direction of society changed substantially, Oakeshott would defend a pendulum movement in the opposite direction, remain to be proven.

- 3) Finally, the more practical side of Oakeshott's political discourse, which is logically indebted to the premises explained above, is aimed at delegitimising the tendency for the State to intervene in social and economic life. This is a tendency which, from the European perspective after the Second World War, Oakeshott assumed as having increased and, in any event, as being excessive. As was the case with the other items discussed in this analysis, Oakeshott chooses the most forceful version of this option. To emphasise this argument even further, he quoted an old, well-known maxim by Cicero: *Salus populi suprema lex esto* (people's well-being must be the supreme law). He quotes it in order to warn the reader against believing such thing. Oakeshott adduced that Cicero made this expression popular in a very specific context: guaranteeing the defence of the *res publica*³² in an exceptional situation. Nevertheless, he added that such causal relationship must be discarded in normal circumstances and in areas which are totally unrelated to the physical resistance to a military attack. On the contrary, in a *respublica* there is no such thing as a right to well-being at the expense of the community. Therefore, this is not a question of public health. However, Oakeshott (1996: 68-71) denounced the expansion

that the referred maxim has seen in the last five hundred years. In fact, he further argues that, if we continue to go down that slope, based on apparently benevolent interpretations of that kind of propositions, we could move from the defence of the *droit de travail* to the defence of the *droit au travail*, and ultimately, to the 'labour camp' (Oakeshott 1996: 74). All of the above, in his view (to close the circle) would be based on the politics of faith, the logic of the *universitas* and the desires of the individual *manqué*. These are the evils to be avoided, in short, according to the conclusions that can be extracted from his contribution to the synthesis of liberal-conservative ideology.

REFERENCES

- Boucher, David (1991). "Politics in a Different Mode: An Appreciation of Michael Oakeshott". *History of Political Thought*. XII(4): 717-728.
- Burke, Edmund (1984 [1790]). *Textos Políticos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Canovan, Margaret (1999). "Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy". *Political Studies*, XLVII: 2-16.
- Constant, Benjamin (2006 [1825]). *Curso de Política Constitucional*. Granada: Comares.
- Craiutu, Aurelian (1999). "Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires". *History of Political Thought*, XX (3): 456-493.
- Cranston, Maurice (1991). "Remembrances of Michael Oakeshott". *Political Theory*, 19(3): 323-326.
- Devigne, Robert (1999). "The Legacy of Michael Oakeshott". *Political Theory*, 27 (19): 131-139.
- Ferguson, Adam (1819) *An essay on the History of Civil Society*. A. Finley. Philadelphia. [Spanish Edition: Ferguson, Adam (1974 [1767]). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos]
- (1994 [1769]). *Institutes of Moral Philosophy*. London: Routledge/Thoemmes Press.
- Franco, Paul (1990). "Michael Oakeshott as Liberal Theorist". *Political Theory*, 18 (3): 411-436.

³² In fact, Oakeshott (1996: 70) regrets that *populi* has been translated as *plebs*, instead of as *respublica*, which is how it should have been done based on the reading of the original text by Cicero.

- Fuller, Timothy (1991). "The Work of Michael Oakeshott". *Political Theory*, 19 (3): 326-333.
- Giddens, Anthony (1996 [1994]). *Más allá de la izquierda y la derecha: el futuro de las políticas radicales*. Madrid: Cátedra.
- Hayek, Friedrich (1978a [1959]). *Fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- (1978b [1973-1976]). *Derecho, Legislación y Libertad* (3 vols). Madrid: Unión Editorial.
- (1997 [1990]). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Hume, David (1982 [1751]). *De la moral y otros escritos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1985 [1741]). *Ensayos políticos*. Barcelona: Orbis.
- (1991 [1751]). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (2007[1739]). *A Treatise on Human Nature* (3 vols). Cosmos Books, US. [Spanish Edition: Hume, David (1984 [1739]). *Tratado de la naturaleza humana* (3 vols). Barcelona: Orbis].
- López Atanes, Francisco Javier (2010). *Conducta humana y sociedad civil. Introducción a la filosofía política de M. Oakeshott*. Madrid: Unión Editorial.
- Miller, Ted H (2001). "Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism". *Political Theory*. 26 (6): 806-832.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Nisbet, Robert (1995 [1986]). *El conservadurismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oakeshott, Michael (1965). "Rationalism in Politics: A Reply to Professor Raphael". *Political Studies*. XVIII(2): 89-92.
- (1976). "On Misunderstanding Human Conduct". *Political Theory*, 4(3): 353-367.
- (1990 [1976]). *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- (1996 [1952]). *La política de la fe y la política del escepticismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2000 [1962]). *El Racionalismo en la política y otros ensayos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2001 [1976]). *El Estado europeo moderno*. Barcelona: Paidós.
- (2009 [1975]). *La voz del aprendizaje liberal*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Oliet, Alberto (1994). "Aproximación al conservadurismo británico contemporáneo: Michael Joseph Oakeshott y Roger Scruton". *Revista de Estudios Políticos*, 84 (April-June): 217-236.
- O'Sullivan, L. (2000). "Michael Oakeshott on European Political History". *History of Political Thought*, XXI (1): 132-151.
- O'Sullivan, Noël (1976). *Conservatism*. London: J. M. Dent Publishers.
- (2002). "Why Read Oakeshott?". *Society* (March/April): 71-74.
- Parekh, Bhikhu (1986). "Michael Oakeshott". In: *Pensadores Políticos Contemporáneos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Pérez-Díaz, Víctor (2001). "El liberalismo como defensa de una forma de vida moral". In: *Estudio Preliminar*, in Oakeshott, Michael, *El Estado europeo moderno*. Barcelona: Paidós.
- Pitkin, Hanna F. (1973). "The Roots of Conservatism. Michael Oakeshott and the Denial of Politics". *Dissent* (Autumn): 496-525.
- Rayner, Jeremy (1985). "The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics". *Canadian Journal of Political Science*, XVIII (2): 313-338.
- Smith, Adam (1978 [1762-1763]) edited by R. L. Meek, D. D. Raphael, Peter Stein, *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith: V: Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press. Smith, Adam (1812 [1790]). *The Theory of Moral Sentiments*. Madrid: Alianza Editorial. [Spanish Edition: Smith, Adam (1997 [1790]). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial].
- (1995 [1762-1763]). *Lecciones sobre jurisprudencia*. Granada: Comares.
- Smith, Thomas W. (1996). "Michael Oakeshott on History, Practice and Political Theory". *History of Political Thought*, XVII (4): 591-614.
- Tocqueville, Alexis de (1993a [1835 y 1840]). *La democracia en América* (2 vols). Madrid: Alianza Editorial.
- (1993b [1956]). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Viereck, Peter (1962). *Conservatism Revisited. Revised and Enlarged Edition with the Addition of Book II:*

- The New Conservatism –What Went Wrong?. London & New York: MacMillan Company.
- Worthington, Glenn (1997). “Oakeshott’s Claims of Politics”. *Political Studies*. XLV: 727-738.
- Wells, Harwell (1994). “The Philosophical Michael Oakeshott”. *Journal of the History of Ideas*, 55: 129-145.
- (2000). “Michael Oakeshott and the City of God”. *Political Theory*, 28 (3): 377-398.

RECEPTION: September 24, 2012.

REVIEW: April 10, 2013.

ACCEPTANCE: June 27, 2013.

La obra de Michael Oakeshott como paradigma del liberalismo conservador

Michael Oakeshott's Work as a Liberal-Conservative Paradigm

Josep Baqués

Palabras clave

- Teoría política
- Liberalismo
- Conservadurismo
- Tradiciones
- Valores morales

Key words

- Political Theory
- Liberalism
- Conservatism
- Traditions
- Moral Values

Resumen

Como ocurre con otros pensadores vinculados a lo que en un sentido lato podemos definir como conservadurismo, en el caso de Michael Oakeshott podemos discutir si su orientación es solo conservadora o si incluye argumentos liberales. Pero a menudo él rechazó esta última opción. E incluso trató de evitar el clásico debate en el eje izquierda-derecha, cubriendo su obra con un manto de neutralidad. Este análisis demuestra, por una parte, que la obra de Oakeshott está ideológicamente orientada y, por otra, que contiene un importante componente liberal. De hecho, genera una síntesis liberal-conservadora en la que el libre mercado aparece no como la mejor sino como la única salida posible en el escenario de prudencia política propuesto. Para ello, primero vamos a conectar a Oakeshott con las principales tradiciones de pensamiento, seguidamente analizaremos las implicaciones teóricas de esta apuesta y, finalmente, veremos las consecuencias que se derivan de todo ello en la práctica política cotidiana.

Abstract

As is the case with other thinkers linked to what can be broadly defined as conservatism, it is arguable whether Michael Oakeshott was just a conservative, or whether he was also a liberal. He often rejected this last label. He also tried to avoid the classic debate between the left/right wing divide, conferring instead a mantle of neutrality on his work. This analysis shows, on the one hand, that Oakeshott's work is ideologically orientated and, on the other hand, that it contains a substantial liberal component. In fact, he offered a liberal-conservative synthesis in which the free market appears to be not only the best, but the only feasible outcome in the proposed scenario of political prudence. I will first connect Oakeshott with the main traditions of thought, then analyse the theoretical implications of his position, and finally explore the consequences derived from all this for everyday political practice.

Cómo citar

Baqués, Josep (2014). «La obra de Michael Oakeshott como paradigma del liberalismo conservador». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 145: 25-42. (<http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.145.25>)

La versión en inglés de este artículo puede consultarse en <http://reis.cis.es> y <http://reis.metapress.com>

Josep Baqués: Universidad de Barcelona | jbaquesq@ub.edu

UN PUNTO DE PARTIDA: LA DIALÉCTICA ENTRE LA REFORMA Y LA PRUDENCIA POLÍTICA

Michael Oakeshott sienta las bases de su principal preocupación en uno de sus primeros libros. Se trata de *La política de la fe y la política del escepticismo* (1952). Ahí analiza la actividad política cotidiana, centrándose en los Estados europeos de los últimos siglos, de modo que advierte la existencia (e incluso la coexistencia) de dos grandes tendencias a las que define, en su siempre peculiar lenguaje, como «estilos». Se trata de dos polos de atracción de la actividad política. Uno de ellos (el escéptico) puede ser entendido a partir de la influencia de las tesis de Hume, Adam Smith, Burke, Tocqueville o Montaigne (Oakeshott, 1996: 101 y ss.). El otro (el de la fe), a partir de las tesis de Bacon, de los enciclopedistas franceses del período revolucionario o de los reformistas sociales del siglo XIX en adelante, hasta conectar con el socialismo de nuestros días. En algún momento alude también a planteamientos híbridos inspirados, o al menos reflejados, en la obra de autores como Bentham o Locke, quienes, pese a defender argumentos propios de un escéptico, lo hacen empleando formas y estrategias propias de los defensores de la fe —cálculo racional, contrato social—. Lo cual le parece especialmente pernicioso, además de demasiado ambiguo (Oakeshott, 1996: 118).

Si de lo que se trata es de entender de modo conciso el sentido último de la preocupación de Oakeshott, este listado de autores ya es, por sí mismo, significativo. No es muy difícil observar la presencia de árboles genealógicos bastante coherentes en uno y otro bloque, con lo que ello implica. Pero conviene que nos detengamos un momento con el fin de comprender mejor lo que realmente está detrás de estos dos tipos ideales (en el sentido weberiano de la expresión)¹.

¹ La aproximación de Oakeshott a la obra de Hobbes merece comentario aparte. Aunque podría ser conside-

Cuando Oakeshott alude a la doctrina de la fe, se refiere a un elenco de intelectuales, políticos y, en última instancia, individuos, convencidos de que pueden cambiar el mundo que les rodea a partir de sus capacidades racionales, usando como palanca las instituciones políticas. De ser así, el hombre pasaría a ocupar un papel central como motor de una Historia acerca de la cual podría decidirlo todo, comenzando por su guión (ibíd.: 54). En el polo opuesto, los abogados del estilo escéptico son aquellos que comienzan asumiendo lo inalcanzable de tal empresa. Porque, ya sea a través de la experiencia, ya sea como resultado de sus propias investigaciones, admiten la modestia de sus habilidades cognitivas y, como derivada de lo anterior, el riesgo de adoptar posturas demiúrgicas² (ibíd.: 59).

Aunque Oakeshott plantea estas reflexiones a partir del posicionamiento de los clásicos y a más largo plazo, no podemos obviar el contexto de su época, ya que con toda probabilidad fue un acicate para su propia elaboración teórica. El núcleo principal de su obra se desarrolla en las tres décadas que siguen al final de la Segunda Guerra Mundial. Una etapa en la que se produce una ofensiva del estilo de la fe, que conlleva, a su vez, una hi-

rado como uno de esos autores híbridos, la verdad es que Oakeshott aprecia la obra del autor del *Leviatán* en la medida que recoge una visión de la vida realista, poco dada a grandes aventuras intelectuales y, sobre todo, modesta en cuanto a la definición de sus objetivos últimos (evitar que la gente se mate). Siendo esto cierto, algunos autores han señalado que la lectura que Oakeshott hace de Hobbes disimula en exceso la parte racional-constructivista de su contrato social, que lo condenaría a acompañar a los defensores de la fe (Miller, 2001: 814-815). Sea como fuere, una vez constatado el hecho de que pueden existir categorías intermedias, ahora nos interesa más comprender las tesis de Oakeshott a partir de esos ideotipos que él mismo define.

² De hecho, el manejo de las expresiones por parte de Oakeshott demuestra que se mueve con comodidad en el discurso teológico. Así, en algún momento Oakeshott denuncia el «pelagianismo» de autores como Francis Bacon, simbolizado en su «fe en la redención de la humanidad en la Historia por efecto del esfuerzo humano» (Oakeshott, 1996: 86).

pérbole del Estado, de la planificación pública de la actividad privada y de la burocratización asociada a esas dinámicas. Pero, sobre todo, se produce un consenso social de amplio espectro que, ante su atenta mirada, eclipsa toda búsqueda de alternativas. Ese fenómeno tuvo diversos reflejos, desde la tesis del fin de las ideologías de Bell (transversal al mundo occidental) hasta el *butskeillismo*³ (su adaptación político-práctica al Reino Unido).

Lo importante es, además, que no se trataba de un fenómeno meramente coyuntural. No, desde luego, a ojos de Oakeshott. Si ese hubiera sido el caso, los temores de nuestro autor hubiesen sido menores. La cuestión estriba en que desde las filas liberales y desde las conservadoras se venía «flirteando» con el discurso estatista desde hacía décadas, cuando no algún siglo. Pensemos, sin ir más lejos, en las concesiones del liberalismo social decimonónico a partir de la obra del joven Mill pero, sobre todo, a través de la de Hobson, Hobhouse o T. H. Green; o incluso con las aportaciones de la etapa inicial de Herbert Spencer (de las que en su madurez, ciertamente, se desdijo). O pensemos, en lo que respecta al lado conservador, en la tendencia a veces conocida como *socialismotory* que fue capitaneada por Benjamin Disraeli (Viereck, 1962: 36 y 131)⁴. Todos ellos autores y políticos británicos. No cabe duda de que tanto las derivas intelectuales ínsitas en ese escenario como las políticas domésticas devengadas a partir de las primeras contribuyeron de modo decisivo, si bien a *contrario*, al desarrollo de la teoría de Mi-

chael Oakeshott: deseaba poner freno a una deriva que, en gran medida, consideraba una (peligrosa) confusión.

En consecuencia, es preciso tener en cuenta el veredicto inicial del propio Oakeshott. A su entender, aunque la vida política casi siempre ha sido fruto de un constante «tira y afloja» entre ambas opciones (de ahí que aparezcan híbridos como los ya señalados) en los últimos tiempos se estaría dando una tendencia cada vez más acusada a sobrealorar el estilo de la fe, en detrimento del estilo escéptico. El objetivo final de Oakeshott es devolver el protagonismo a esta última forma de entender la vida, en general, y de entender la política, en particular (Crans-ton, 1991: 325). Aunque, como enseguida tendremos ocasión de comprobar, eso también puede ser entendido desde la otra cara de la misma moneda; es decir, el objetivo final de Oakeshott también consiste en poner en su sitio al estilo de la fe, rebajando de ese modo sus expectativas actuales.

Partiendo de esta premisa, a lo largo de la primera parte de este artículo voy a profundizar en las implicaciones teóricas de dicha perspectiva (segundo epígrafe). Mientras que en la segunda parte del mismo analizaré sus derivas políticas prácticas, centrándome tanto en su idea de la democracia (tercer epígrafe) como en su posición ante el debate entre la responsabilidad individual y la intervención tuitiva del Estado (epígrafe cuarto), para finalmente cerrar el artículo con unas conclusiones en las que recogeré las ideas fundamentales extraídas del análisis. En todos los casos demostraré la coherencia interna del discurso de Michael Oakeshott, en la medida en que esas conclusiones prácticas derivan de sus premisas teóricas, así como la síntesis final, liberal-conservadora, en la que, a partir de unas premisas vinculadas a la defensa de la tradición y a la crítica de la ingeniería política, su discurso desemboca en una defensa bastante ortodoxa —y por momentos intransigente— del libre mercado.

³ Nombre compuesto a partir de los apellidos del líder del partido conservador de la época (R. A. Butler) y del líder laborista (Hugh Gaitskell), con lo cual se enfatizaba la tendencia a la convergencia ideológica entre ambos. Oakeshott entiende este tipo de lógicas como una concesión —cuando no una traición— de los conservadores en beneficio del discurso estatista de los socialistas.

⁴ La obra de Peter Viereck es la que mejor ilustra estas tendencias, aunque su rastro también puede seguirse en obras más divulgadas, caso de *Conservadurismo* (Nisbet, 1995: 88-90).

EN BUSCA DE LAS CLAVES DE LA VIDA SOCIAL: EL PAPEL DE LAS TRADICIONES DE COMPORTAMIENTO

El camino seguido por Michael Oakeshott para llevar a cabo la tarea señalada al final del epígrafe anterior se alimenta de su vocación por la historia. Incluso puede hablarse de que el autor sienta las bases de una filosofía de la historia, eso sí, bastante *sui generis*. En su opinión, la clave reside en que venimos entendiendo mal la relación entre teoría y praxis. Porque la realidad demuestra que la teoría nunca antecede (con éxito) a la praxis. Dicho con otras palabras, no es verdad que los valores o, si se prefiere, las ideologías, dirijan el mundo. Ni siquiera lo es que sean los motores del cambio. Añade que somos incapaces de construir conscientemente nuestro propio futuro. En un día cualquiera, sin ir más lejos, nadie puede predecir hacia dónde avanzará su sociedad. Ni tampoco planificar ese avance. Mejor dicho, puede tratar de hacerlo, pero sin ninguna garantía al respecto.

Cuestión distinta es que los historiadores profesionales quieran dotar de significado, *ex post factum*, a cualquier evento. Lo suelen hacer. Pero entonces estamos ante un ejercicio de racionalización de lo ya sucedido que no se compadece con la realidad; en parte, porque cuando estaba sucediendo —en gerundio—, ninguno de sus protagonistas tenía ni idea de lo que ahora nos cuenta ese historiador (Oakeshott, 2009: 74); en parte, también, porque una mirada más analítica de las cosas demuestra, a pesar de las apariencias, que hasta los procesos supuestamente más revolucionarios no lo son tanto.

Oakeshott llega a decir que ni la Revolución francesa, ni la rusa, constituyen el tipo de cambio abrupto que la historiografía oficial ha pretendido (Oakeshott, 2000: 68 y 115-116). Por el contrario, al cabo del tiempo se puede observar que las líneas de continuidad con el pasado son más importantes que

los cambios⁵. Y que hasta las novedades que en efecto se dan también se hubieran producido con mejores resultados de un modo gradual. Tras el exabrupto inicial, las aguas siempre vuelven a su cauce. Jacobinos y bolcheviques lo saben bien. El problema estriba, por lo tanto, en la implicación del historiador como narrador interesado que, en vez de limitarse a trasladar los hechos, los *traduce*, creando una historia alternativa, que no verídica (Oakeshott, 2000: 176; cursivas nuestras). Al parecer, lo que Oakeshott pretende es denunciar la tiranía que el presente ejerce sobre el pasado a través de estas (re) interpretaciones (Smith, 1996: 601). El presente debe ser, de acuerdo con su punto de vista, una proyección natural de un pasado no manipulado.

¿Cuál es, entonces, su visión de las cosas? ¿Cuál es la alternativa? Porque no es menos cierto que podemos vislumbrar dinámicas de evolución. O de progreso. Entonces, ¿de qué manera participamos en la construcción de nuestro futuro, si es que lo hacemos? Retomando el argumento anterior, Oakeshott entiende que la teoría nace de la práctica. Lo importante, a efectos causales, es la actividad cotidiana. No existen normas ni costumbres dignas de tal nombre previas a esa actividad. Eso se explica, entre otras cosas, a partir de la parquedad de nuestra mente. Porque ni siquiera nuestra mente es causa de nada, sino un efecto más de la interacción con el mundo que nos rodea. Con resabios humeanos más que evidentes, Oakeshott llega a afirmar que nuestra mente es una suma de pensamientos, de modo que, si los elimináramos, no quedaría una mente vacía, o una inteligencia pura, sino

⁵ Esta tesis, poco ortodoxa, es muy similar a la sostenida por Alexis de Tocqueville, que hace la misma aseveración, tanto de la Revolución francesa como —en su caso— de la norteamericana. Respecto a la primera, véase Tocqueville, 1993b: 41 y 67; respecto de la segunda, véase Tocqueville, 1993a, I: 287. También es útil a estos efectos la consulta de Craiutu (1999: 468).

«nada en absoluto» (Oakeshott, 2000: 112)⁶. Si eso es cierto, la razón solo es el recipiente que alberga datos de la experiencia cotidiana, para luego «condensarlos» en forma de tradiciones de comportamiento o de prácticas morales⁷.

Si eso es cierto, todo lo concerniente a lo que la gente acepta como «bueno», «malo», «correcto» o «incorrecto» depende de las condiciones de habitabilidad del mundo que nos ha tocado vivir. Como algunos han señalado acertadamente, eso significa que en la obra de Oakeshott no caben las reglas morales apriorísticas, egregiamente definidas (Worthington, 2000: 338), ya estén basadas en alguna racionalidad abstracta, en voluntades políticas soberanas o en lógicas iusnaturalistas⁸. En vez de eso, afirma que no hay derecho ni norma moral que sea «inmune a las vicisitudes del tiempo y el lugar» (Oakeshott, 1996: 117)⁹. Al fin y al cabo, de acuerdo

con esta perspectiva, las reglas morales no son otra cosa que «abreviaturas de las maneras tradicionales de comportamiento» (Oakeshott, 2000: 76). De este modo la moral quedaría definida a partir del quehacer del ser humano, y no al revés¹⁰.

Por consiguiente, Oakeshott abre las puertas a una moral ciertamente humilde, hasta el punto que ha sido considerada como «mundanal», «vernácula», «vulgar» y «coloquial» (Franco, 1990: 423). En la misma línea, los postulados de Oakeshott han sido definidos como «filosofía de la modestia» (O'Sullivan, 2002: 71) que, dicho sea de paso, son una expresión palmaria de esa «filosofía de la imperfección» que caracteriza el pensamiento conservador hasta llegar a convertirse en su principal rasgo distintivo (O'Sullivan, 1976: 11-12). De esta manera, la vivencia cotidiana dará pie a lo que fácilmente podría tomarse como un elenco de prejuicios (Oakeshott, 2000: 21-22) derivados —es importante remarcarlo— de la inclusión de situaciones consideradas satisfactorias por la mayoría del grupo, sin que para ello deba mediar una actividad deliberativa expresa.

Tal y como señalan algunos de sus exégetas, esas reglas morales ya condensadas en forma de tradiciones de comportamiento (o de prejuicios, en el sentido humeano) no son solo una caja de herramientas útiles para que nuestra acción en el presente sea más eficaz (López Atanes, 2010: 64) sino que, a mayor abundamiento, *constituyen* nuestra

⁶ Hume apuntó que la mente es «un montón o colección de percepciones diferentes» (Hume, 1984, I: 344) que pueden ser de dos tipos: «impresiones» o «ideas». Más allá de ello, no existiría ninguna estructura mental apriorística.

⁷ A lo largo de su obra, Oakeshott emplea dos expresiones diferentes para aludir a fenómenos esencialmente similares. Cuando escribe *Rationalism in Politics* alude preferentemente a las «tradiciones de comportamiento». Más adelante, cuando escribe *On Human Conduct*, emplea más bien el concepto de «prácticas morales». Pero él mismo explicita que la transición entre estas dos obras no solo no debe ser entendida por sus lectores en un sentido rupturista sino que, en esencia, la segunda no pretende otra cosa que clarificar los conceptos ya empleados en la primera, realizando para ello algunos cambios semánticos (Oakeshott, 1976: 364). En la misma línea interpretativa, véase López Atanes (2010: 75).

⁸ No tiene desperdicio la crítica lanzada contra sus predecesores en la defensa del escepticismo, precisamente por haberse acercado a explicaciones de derecho natural. Por este motivo, Oakeshott considera que Halifax, Hume o Burke habrían padecido una «infección contagiada por la fe» que trajo consigo una «deserción temporal de su propio carácter» (Oakeshott, 1996: 118).

⁹ La cita escogida pertenece a *La política de la fe y la política del escepticismo*. Pero lo cierto es que esta idea podemos verla repetida en sus principales obras posteriores, hasta convertirse en uno de sus signos de identidad. En todos los casos, Oakeshott da por hecho que esas *moral practices* no son reglas universales. A lo

sumo, podrían tener sentido en el marco de un mismo Estado o de un grupo de Estados, en el caso de que su historia haya discurrido de un modo semejante (Oakeshott, 1990: 122). Así, por ejemplo, comenta que aunque en casi todas las culturas existe la palabra libertad, en cada lugar tiene connotaciones diferentes, muchas veces inconmensurables. De modo que el conocimiento que él teoriza es «municipal» (Oakeshott, 2000: 70).

¹⁰ Incluso, en lo que se refiere al derecho, Oakeshott afirma que se trata de «una expresión de lo que es y no de lo que debería ser» (Oakeshott, 2000: 139-140). Su apuesta es firme, pese al evidente riesgo de incurrir en lo que suele definirse como la falacia naturalista.

razón (Wells, 1994; 138; cursivas nuestras). Por eso, también nos constituyen *qua* individuos que viven en sociedad. Con lo cual, frente a la idea de que esas reglas sean algo extrínseco y fácilmente manipulable a nuestro antojo, se impone la noción de que se trata de algo intrínseco (o, al menos, interiorizado, en un sentido kantiano) y relativamente estable (en el sentido de no libremente disponible).

En este punto de nuestro análisis es conveniente dar un paso más, con la mirada puesta en comprender el modo en que, una vez establecidas, operan estas tradiciones de comportamiento. Oakeshott señala que pueden manifestarse de forma más o menos explícita; en ocasiones, a modo de máximas o proposiciones, otras veces, en cambio, incorporadas a alguna de las instituciones (en el sentido sociológico de la palabra) ya existentes. En todo caso, esas *moral practices* poseen una característica fundamental: son reglas no-instrumentales. De lo contrario no podrían ser calificadas como «morales». Eso significa que son aceptadas porque se las considera portadoras de un valor inherente (Oakeshott, 1990: 174). Un valor que se pone de relieve al margen de los beneficios que se puedan derivar de su aplicación a partir de cálculos cortoplacistas.

Cuestión distinta es que la sociedad que ha asumido esas reglas, una vez se constata tal cosa de la manera que hemos visto, vea cómo sus miembros son condicionados por la existencia de esas mismas reglas. Lo cual sí es cierto. O, lo que es lo mismo, los fines o los objetivos que se persigan legítimamente, en el ámbito privado, a partir de una miríada de decisiones individuales libres, diversas y dispersas, deberán respetar en todo caso el contenido de las *moral practices*: «rules, however do not specify choices as actions, they prescribe conditions to be used in choosing and acting» (Oakeshott, 1990: 155). De ahí la importancia de tomar buena nota de las que están operando en cada época y lugar.

Aún debe resolverse la cuestión de si Oakeshott admite que esas *moral practices* puedan evolucionar o hasta ser cambiadas por otras que el colectivo considere mejores, más correctas o más rentables. En ningún caso se puede entender la obra de Oakeshott como frontalmente opuesta a dicho planteamiento. Ahora bien, la manera en que se puede llevar a cabo esa evolución es un tanto peculiar. Nos referimos a lo que él denomina «política como conversación». Se trata, ciertamente, de una ventana de oportunidad. Sin embargo, este concepto debe ser convenientemente matizado, ya que, de no ser así, puede traer a nuestra mente resabios habermasianos que, en el caso que nos ocupa, están fuera de lugar.

En efecto, cuando Oakeshott alude a la «conversación», se refiere a nuestra habilidad para seguir las «insinuaciones» (*intimations*) sedimentadas por las mismas tradiciones de comportamiento previamente establecidas. Por consiguiente, esas reglas morales no instrumentales siguen marcando los límites del terreno de juego dentro del cual se puede dialogar y, llegado el caso, mejorar o readaptar el producto final, todo ello a través de lo que define como «arreglos» (*arrangements*) sociales o institucionales (Oakeshott, 2000: 64). Pero Oakeshott establece condiciones todavía más estrictas.

Para empezar, la «conversación» se plantea al margen de toda posible contaminación propiciada por el deseo de trasladar a nuestra sociedad las prácticas de otros lares, aunque hayan sido exitosas. Eso es debido al afán del autor por contextualizar esas tradiciones de comportamiento (Pitkin, 1973: 507). Por otro lado, se nos recuerda que «conversación» no es «argumentación», para descartar seguidamente la tentación ínsita en esta segunda lectura¹¹. Asimismo, Oakes-

¹¹ Esta es, precisamente, una diferencia sustancial con las tesis de Habermas acerca de las condiciones ideales de diálogo. Nada que ver, en la medida que Habermas

hott sugiere que en el ámbito político se deben seguir las «sugerencias», pero no los «sueños» ni tampoco ningún «principio general». Básicamente, porque la (buena) política no consiste en «la imaginación de alguna clase nueva de sociedad, ni la transformación de una sociedad existente para hacerla corresponder con un ideal abstracto», sino más bien «realizar más plenamente las insinuaciones de nuestra sociedad actual» al «seguir la exploración de una clase de sociedad tradicional ya existente» (Oakeshott, 2000: 67, 66, 366 y 375, respectivamente)¹².

No es raro, a tenor de lo visto, que a veces se diga que la evolución (o el progreso, si se prefiere), tal y como es asumida por Oakeshott, vendría a ser un proceso demasiado lento y, además, doloroso (Parekh, 1986: 134). Quizá porque es consciente de este tipo de críticas, el propio Oakeshott emplea en ocasiones una metáfora algo más amable, a efectos pedagógicos, para darnos a entender que sí existe una genuina participación de los individuos: la de la evolución del lenguaje. Evolución que se produce de forma gradual, sin grandes pretensiones, e incluso (las más de las veces) de modo inadvertido, pero contando con la implicación, al menos potencialmente, de todos. Todo eso acontece, desde luego, sin que medie plan preconcebido al respecto. Su mecánica es, por lo tanto, incrementalista antes que racio-

nalista. Ahora bien, eso no implica que las lenguas (útiles) mueran sin más. Ni tampoco que se estanquen. Al revés, más bien sobreviven, crecen y se adaptan constantemente a nuevas necesidades o inquietudes. Claro que siempre lo hacen dentro de un marco general preestablecido. Ese marco sería, en definitiva, el equivalente a las *moral practices*¹³.

En síntesis, podría decirse que el modelo de evolución descrito por Michael Oakeshott menosprecia la presunta dirección humana de los grandes cambios sociopolíticos. Su obra contiene una crítica al racionalismo aplicado a todos los ámbitos de la vida, crítica que arrecia en el ámbito de la política (Oliet, 1994: 222). Por otra parte, podemos añadir que no se trata de una constatación extraña a la teoría liberal-conservadora de la segunda mitad del siglo XX. De hecho, pueden tenderse puentes con las tesis del orden espontáneo defendidas por Friedrich Hayek (Pérez-Díaz, 2001: 11). Aunque los puentes a tender son todavía más generosos. En efecto, en ambos casos se procede a la crítica de los efectos perniciosos del dualismo cartesiano (Oakeshott, 2000: 35-36¹⁴; Hayek,

sí está dispuesto a entenderlas como el punto de partida de una reflexión profunda que, al menos potencialmente, puede afectar a los cimientos de la propia sociedad.

¹² Este discurso acompaña también sus opiniones cuando esboza la crítica a las nuevas tendencias educativas, ya que lo que él defiende como educación liberal no es más que «explorar las invitaciones de la cultura de la antigüedad», mientras que la cultura sería «una mezcla de lo antiguo y de lo nuevo en la que lo nuevo suele ser una vuelta hacia atrás para buscar lo que se olvidó temporalmente» (Oakeshott, 2009: 59 y 50, respectivamente). Por el contrario, le preocupa que entre los jóvenes estudiantes se extienda la mera preocupación por el «aquí y ahora», dentro de una lógica que prima el fomento de aptitudes instrumentales, pero menosprecian-do esa constante conversación con la tradición.

¹³ Nótese que, dentro del mismo, serían posibles tantas combinaciones libres de palabras o frases que tienden al infinito. Oakeshott enfatizó este hecho desde que sufriera una incipiente crítica tras la publicación de la primera edición de *Rationalism in Politics*. Véase, en este sentido, Oakeshott, 1965: 90, donde refuerza la idea de que las «insinuaciones» ofrecidas por las tradiciones de comportamiento vigentes en cada etapa histórica suelen ser lo suficientemente variadas como para dar pie a diversas evoluciones. Mouffe (1999: 97-99) se basa en ello para defender una imagen abierta del escenario político descrito por Oakeshott. Esta es también la interpretación de Worthington, de acuerdo con el cual el hecho de que las normas de comportamiento sean moldeadas a través de su uso deja abierta la puerta a esta posibilidad (Worthington, 1997: 737; en la misma línea, véase Canovan, 1999: 9). Lo importante, sin embargo, es tomar nota de que no todas las combinaciones son posibles (o correctas) dentro de esos límites.

¹⁴ Aunque es de justicia reconocer que Oakeshott recuerda que Descartes aceptó ciertas dosis de saludable escepticismo (sobre todo en sus recetas para la práctica cotidiana, a través de lo que suele conocerse como

1978b, I: 22, 24 y 34 y 1997: 248), que vendría a constituir el origen de nuestra arrogancia racionalista¹⁵; luego se prosigue con el desmantelamiento de las diversas teorías del contrato social¹⁶ y de las nuevas versiones de ingeniería constitucional (p. ej., Oakeshott, 2000: 423; 2001: 31; Hayek, 1978b, I: 49 y 1997: 249); finalmente, el argumento culmina con la identificación (y con la promoción) de una lectura alternativa de la historia en virtud de la cual se aporta un cierto sentido del orden evolutivo, caracterizado por la necesidad de contar con la participación del ser humano, pero no con el impulso de sus decisiones ni de sus planes (p. ej., Oakeshott, 1996: 47; 2000: 138 y 2009: 74; Hayek, 1978a: 53 y 1978b, I: 39-40)¹⁷.

su «moral provisional»). El problema lo tienen, de acuerdo con esta lectura, los discípulos actuales de la racionalidad cartesiana, que se habrían quedado con solo una parte de las propuestas de su precursor (idem).

¹⁵ Los antecedentes de esta crítica a la arrogancia racionalista cabe buscarlos en la Ilustración escocesa. Pensemos, por ejemplo, en la crítica de Ferguson a la especulación de los teóricos que se creen capaces de diseñar gobiernos válidos para cualquier circunstancia (Ferguson, 1994: 291) o la crítica de Adam Smith al «hombre doctrinario», que «se imagina que puede organizar a los diferentes miembros de una gran sociedad con la misma desenvoltura con la que dispone las piezas de un tablero de ajedrez» (Smith, 1997: 418).

¹⁶ De nuevo, la posición sostenida al respecto por los ilustrados escoceses parece ser fuente de inspiración para Oakeshott. Sea como fuere, sus conclusiones son similares. Valga como botón de muestra la crítica de Smith al contrato de Locke acerca del cual sugiere que «difícilmente se puede suponer que haya existido nunca», si bien, más allá de esa constatación, denuncia los efectos perniciosos de esa forma de plantear la política (Smith, 1995: 361). En la misma línea, también Hume fue muy contundente al poner de relieve la candidez de la lectura de la historia propuesta por las teorías del contrato social (p. ej., Hume, 1985: 124).

¹⁷ Podemos considerar como precursor común de ambos autores a Adam Ferguson. Hayek admite dicha filiación. Oakeshott no lo hace de modo expreso, pero solo hay que ver el tenor de las dos frases siguientes para comprender hasta qué punto se puede triangular esa conexión. En palabras de Ferguson: «las instituciones más importantes de nuestras sociedades son fruto de actos humanos, pero no del designio humano» (Ferguson, 1974: 255). En palabras de Oakeshott: «no hay en el mundo de la política nada que no venga de la actividad

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ESPACIO COMÚN (LA *RESPUBLICA*) Y SUS LIMITACIONES

La teoría política de Oakeshott pivota en torno al concepto de *respublica*: el espacio común en el que los ciudadanos (*cives*) viven sus vidas. De acuerdo con los argumentos expuestos en el epígrafe anterior, puede afirmarse que la *respublica* es, ante todo, un elenco de tradiciones de comportamiento o *moral practices*. Las principales, en el Estado europeo moderno, serían la libertad y la propiedad privada. Oakeshott (2000: 63) entiende la primera como una práctica moral consistente en impedir que los gobiernos constriñan la autonomía de los individuos, siendo una de sus manifestaciones el *habeas corpus*, aunque luego se proyecta sobre lo que usualmente conocemos como libertad negativa, privada o de los modernos¹⁸. La

de los hombres, si bien hay mucho que no es una consecuencia de nuestros designios» (Oakeshott, 1996: 47).

¹⁸ El concepto de libertad de Oakeshott se inspira en la aproximación realizada por Constant en su célebre discurso de 1819, sobre todo, en la denuncia que el francés hizo de la libertad de los antiguos, de un modo que más tarde resultará plenamente satisfactorio para Oakeshott, al señalar que «consistía en ejercer colectiva, pero directamente, las diferentes partes de toda la soberanía (...) pero al mismo tiempo (...) admitían como compatible con esta libertad colectiva el sometimiento completo del individuo a la autoridad del Estado» (Constant, 2006). A su vez, conecta bien con el concepto de libertad negativa trazado en tiempos recientes por Isaiah Berlin, es decir, el de una «libertad de» actuación, con las mínimas coacciones externas. Esto queda claro cuando Oakeshott apunta que el sentido último de la libertad no es otro que la «ausencia de aplastantes concentraciones de poder en nuestra sociedad. Esta es la condición más general de nuestra libertad, tan general que todas las demás condiciones podrían considerarse incluidas en ella», y añade que el objetivo de un gobierno que vele por la libertad es «impedir la coerción» (Oakeshott, 2000: 358 y 360). Eso implica que su relación con el concepto de libertad positiva de Berlin es más dialéctica: la «libertad para», entendida como fuente de autorrealización, será bienvenida por Oakeshott siempre y cuando el precio a pagar no sea la negación de la libertad negativa. Cosa que, a su entender, sucede con demasiada frecuencia en las sociedades occidentales avanzadas. Véase más adelante, en este sentido, su crítica al individuo *manqué*.

segunda, la propiedad privada, aparece como un «arreglo» institucional, tan consolidado que también adquiere el perfil de una práctica moral en dichas sociedades (Oakeshott, 2000: 362 y 1996: 173).

Dicho lo cual, lo más importante a nuestros efectos es el análisis del alcance efectivo de esas reglas del juego, y, como derivada, el de la capacidad real de la *respublica* para reinventarse (o no). Porque ya sabemos que, en tanto *moral practices*, la libertad y la propiedad no son libremente disponibles desde las instituciones (democráticas, en su caso), sea cual sea su rendimiento efectivo en cada momento.

De hecho, llama la atención el carácter contundente de su defensa. Contundencia que adquiere sentido en función de la toma de conciencia de su naturaleza. Así las cosas, en el caso de la propiedad, Oakeshott (1996: 123) apunta que debería estar «tan poco restringida como se pueda»¹⁹. Mientras que el modo que tiene de tratar el asunto de la libertad requiere que le dediquemos más atención, dadas sus implicaciones.

La idea de libertad que Oakeshott maneja es muy radical. La expresión más auténtica de la misma (*civil freedom*) consiste en no tener que compartir ningún propósito (*common purpose*) con los demás *cives* (Oakeshott, 1990: 184). En realidad, creo que los individuos de esa *respublica* sí comparten uno, muy básico, que sería el mutuo reconocimiento de esa *civil freedom* como tradición de comportamiento, esto es, como regla moral/no-instrumental, con lo que ello implica. Pero no deben compartir nada más. Es decir, la *respublica* (si realmente asume su función de preservación de la libertad) tiene que generar los mecanismos adecuados para garantizar que nadie se vea obligado a compartir nada

más que eso (máxime si el candidato a hacer de Celestina es el propio Estado) ya que, en tal caso —para Oakeshott sería la peor hipótesis²⁰—, las decisiones arrastrarían a todos los ciudadanos, y lo harían sin dejar resquicios ni márgenes de maniobra. Dicho con otras palabras, la libertad consiste en que cada cual pueda perseguir sus fines que son, por definición, particulares. Entonces, para Oakeshott (1990: 119) no tiene sentido hablar de algo así como una *collective choice* porque nadie puede elegir por los demás, ni siquiera un sujeto colectivo. Si tal cosa sucediera, sería el principio del fin de la verdadera libertad.

De esta manera, nos hemos ubicado en las proximidades de uno de los principales (y más polémicos) debates propuestos por Oakeshott. Debate que se proyecta, sin solución de continuidad, hacia los protagonistas últimos de esta historia. No en vano, Oakeshott considera que los *cives* dignos de tal nombre son (y solo son) aquellos individuos que respetan las reglas no-instrumentales, pudiendo participar de las dinámicas de «conversación» ya expuestas, eso sí, en régimen de igualdad (*equity*) con los demás. Es la manera de cultivar la libertad. Un *cives* no puede conformarse con menos, pero tampoco debe aspirar a más, so pena de poner en riesgo los logros ya alcanzados en el marco de la evolución histórica (Oakeshott, 1990: 121).

Por el contrario, Oakeshott es muy crítico con aquellos individuos que no saben apreciar su propia libertad, ofrecida del modo visto en el marco de la *respublica*. Se trata de quienes desean que el Estado se convierta en una gran *universitas*, es decir, que defina e

¹⁹ En todo caso, la teoría de Oakeshott parece asentarse sobre una idea muy lockeana de la propiedad, en el sentido de cuestionar los monopolios y apostar por la diversificación/distribución de la misma (p. ej., Oakeshott, 2000: 363).

²⁰ Oakeshott se muestra más condescendiente con otras organizaciones (no estatales) que se caracterizan por perseguir fines sustantivos (a las que define como *universitas*), de modo que sus acólitos deben aceptarlos, y con ellos, sus condiciones. La razón estriba en que, en esos casos (iglesias, clubs deportivos, incluso empresas), cada individuo es libre de ingresar o no, de salir cuando le plazca y hasta de graduar a su antojo el tipo (y el grado) de implicación escogido (socio, simpatizante, mecenas, voluntario, etc.).

imponga fines sustantivos a compartir, a fin de resolverles sus problemas (Oakeshott, 2000: 351). En el fondo, haciendo gala de cierto kantianismo, apunta que se trata de personas incapaces de autodeterminarse (Oakeshott, 2001: 137). Más bien desean escurirse en la masa para esconder su debilidad *qua* individuos. Son incapaces de gobernarse a sí mismas... pero, paradójicamente, tratan de decidir sobre el gobierno de las vidas ajenas. De hecho, su rasgo más característico es que tienen una «disposición a permitir en otros solo una réplica de sí mismos (...) que no deja lugar para los dolores o los placeres de la elección» (López Atanes, 2010: 158). En ese caso, no estaríamos ante auténticos *cives*, sino más bien frente a «anti-individuos», «individuos *manqués*» u «hombres-masa» (p. ej., Oakeshott, 2000: 344-345).

La verdad es que la animadversión que Oakeshott muestra hacia este último paradigma, tan desgajado de las exigencias de su peculiar *respublica*, constituye, a contraluz, el aval más evidente que presenta en pro de la forma de organización que él prefiere²¹. Sin embargo, aún podemos dar un paso más, ya que este planteamiento abre la puerta a un último y definitivo giro en la obra del teórico británico. Al fin y al cabo, la representación de esa masa se asegura, sobre todo, en los sistemas democráticos. Esto no podía pasar inadvertido. Siendo coherente con el resto de su obra, Oakeshott advierte que la democracia no es ni puede ser un fin en sí mismo. Lo importante sigue siendo, de acuerdo con su lógica, garantizar la viabilidad de la *respublica* frente al sueño racionalista de la política de la fe y frente al ímpetu de los individuos *manqués*.

²¹ Creo que esta animadversión constituye una prueba definitiva de que Oakeshott prefiere el estilo escéptico de hacer política, habida cuenta de que la política de la fe tiene como principales beneficiarios a esos hombres-masa, con el agravante de que, de triunfar, Oakeshott entiende que los condenaría a perpetuar esas debilidades de carácter.

De hecho, aunque puede darse el caso de que una democracia de *cives* sostenga esa *respublica* (creo que sería la mejor opción, a ojos de Oakeshott) también es factible que la destruya (Worthington, 1997: 734), como lo es que un sistema autoritario la proteja. Todas las combinaciones son teórica y prácticamente posibles, porque todas se han dado históricamente.

La cuestión decisiva es que, a nivel conceptual, Oakeshott (1996: 25-27) apunta que venimos concediendo una relevancia excesiva a la cuestión de «quién» nos gobierna o de «con qué» autoridad opera, cuando lo decisivo, dice, es la respuesta a la pregunta acerca de «qué hace» quien nos gobierna. O, como señalan algunos de sus intérpretes, tirando del hilo, lo decisivo es responder a la pregunta acerca de lo que un Estado tiene derecho a hacer y lo que no tiene derecho a hacer (O'Sullivan, 2000: 140). Por lo tanto, la democracia no es negada en la obra de Oakeshott, pero es desvestida de su prurito de legitimación, *per se*, de la vida política. En sus propias palabras, a la *respublica* «no se le puede atribuir autoridad en virtud de su identificación con una voluntad de cualquier tipo, sea de un gobernante, una mayoría de *cives* o una supuesta voluntad general»²² (Oakeshott, 1990: 152). Su *auctoritas* depende, en definitiva, de otras consideraciones. No es raro, por lo tanto, que ante esta situación se haya dicho que la política misma termina adoptando en la obra de Oakeshott la forma de un «mal necesario» (Fuller, 1991: 331) o que, más incisivamente aún, «no aporta nada significativo a la vida civil» (Parekh, 1986: 136).

LAS CONSECUENCIAS POLÍTICAS DE LA OBRA DE OAKESHOTT

A lo largo de los últimos años se ha planteado una discusión acerca del lugar que corres-

²² Traducción propia

ponde a la teoría política de Michael Oakeshott. A primera vista, responde a alguna forma de conservadurismo. De hecho, Oakeshott no desmiente que su obra esté presidida por algunas intuiciones conservadoras, entre otras cosas porque, como ya se ha indicado en el primer epígrafe de este análisis, siempre muestra un enorme aprecio por el estilo escéptico en política. Hasta podría equipararse su obra al neoconservadurismo, en el sentido que se dio a esta palabra a partir de los años ochenta, cuando algunos gobiernos trataron de integrar elementos tradicionalistas con ingredientes de mercado, aunque fuese por medio de un sincretismo más bien difícil o casi imposible (Oliet, 1994: 218). Dicho lo cual, no podemos obviar que trató de marcar distancias con esa ideología en varias ocasiones, incluso de forma expresa (p. ej., Oakeshott, 1980)²³. Otras veces comentó de modo muy incisivo que, al margen de polémicas semánticas, en última instancia su modelo explicativo era conceptualmente superior al típico debate ubicado en el eje izquierda-derecha, de manera que el capitalismo sería un «término totalmente inadecuado» para aludir a esa *societas* construida en el marco de su idea de la *respublica* (Oakeshott, 2001: 188 y 189). Habría, pues, un problema de inconmensurabilidad entre ambos enfoques que, de alguna forma, le permiten escapar de ese debate de corte más doméstico para terminar ubicado en algo así como un «conservadurismo filosófico» (Giddens, 1996: 31).

Más allá de las apreciaciones subjetivas del propio interesado, se ha generado una corriente entre la doctrina dispuesta a avalar la idea de que los argumentos del británico no pueden ser equiparados a la defensa de pos-

tulados típicamente liberal-conservadores. En esta línea, algunos distinguen entre mentalidad e ideología —en términos un tanto mannheimianos—, de forma que atribuyen a Oakeshott una mentalidad o disposición conservadora, pero todavía lo sitúan lejos de esa ideología (Rayner, 1985: 316 y 320-321)²⁴, mientras que otros señalan que el triunfo del capitalismo tras la caída del Muro de Berlín nos acerca a un escenario de pensamiento único tan limitador de la libertad que sería incompatible hasta con los márgenes de maniobra admitidos por esa «conversación» tan cara a ojos de Oakeshott, con lo cual su obra difícilmente puede ser útil para avalar este nuevo escenario (Devigne, 1999: 138)²⁵.

Sea como fuere, no cabe duda de que la argumentación más clara —y por momentos brillante— de la incompatibilidad radical de la obra de Oakeshott con la defensa del capitalismo como sistema —o del conservadurismo como ideología— la ofrece Paul Franco. La razón de ello es que, como ya hemos comentado, la *respublica* no puede tener ningún fin sustantivo. Así lo dejó dicho Oakeshott. Pero, en ese caso, ¿cómo puede reivindicarse para ella la sujeción a una ideología determinada —en este caso el conservadurismo— sin incurrir en contradicción? O,

²⁴ Rayner señala que la defensa de la tradición en la obra de Oakeshott es un asunto puramente empírico y, en ese sentido, descriptivo. Pero no aprecia en ello un especial interés en prescribir eso a sus lectores: «(H)is account of political activity as “the pursuit of intimations” is not a recommendation that we all became “traditionalists” but a description of what we actually succeed in doing in conduct» (Rayner, 1985: 320).

²⁵ En realidad, Devigne se queja de que, contra lo que Oakeshott opinaba, el debate político de la posguerra fría haya dado otro vuelco, pero esta vez favorable al estilo del escepticismo, tan favorable que la «política de la fe» habría entrado en vía muerta. Por lo tanto, podemos constatar una diferencia de apreciación entre ambos que, en este caso, es decisiva. Porque, como quiera que el teórico británico había asumido ese «tira y afloja» ya comentado entre ambos estilos de hacer política, es verosímil pensar que, en nuestros días, su discurso podría ser diferente, en el sentido de menos propenso a reivindicar el rol de la prudencia política (idem).

²³ Conviene tener en cuenta que, en ese artículo, Oakeshott marca distancias con varios autores vinculados al liberalismo conservador, debido a que los considera demasiado apegados a las tesis iusnaturalistas que, como hemos visto, casan mal con el fuerte carácter contextualista inherente a las reglas morales que él defiende.

en términos empíricos, pero debido al mismo motivo, ¿cómo puede sospecharse que esa *respublica* tiene por meta la promoción de un sistema económico concreto —en este caso el capitalismo—? Simplemente, señala Franco (1990: 428), no se puede. Porque todo eso son propósitos sustantivos, incompatibles, por definición, con el modelo de sociedad expuesto por Oakeshott²⁶.

Esta tesis es muy sugerente. De hecho, es formalmente impecable. Pero quizá no sea definitiva, sobre todo si atendemos a las implicaciones del modelo de *respublica* sobre el que venimos discutiendo, ya que, siendo cierto que no puede incluir metas concretas, todavía debemos analizar las implicaciones que las tradiciones de comportamiento defendidas por Oakeshott tienen en la vida política cotidiana. O, dicho de otra manera, para poder zanjar esta cuestión adecuadamente, es imprescindible analizar qué margen de maniobra dejan esas reglas, que han sido formalmente definidas como no-instrumentales en lo que se refiere a esas metas concretas²⁷.

²⁶ Franco da un paso más y trata de demostrar que existen diferencias significativas entre las tesis de Burke y las de Oakeshott. Aunque en este apartado centra su argumento en el hecho —cierto— de que Burke pone mucho énfasis en el papel de la religión en la política, mientras que ese es un tema muy secundario para Oakeshott (véase Franco, 1990: 419). A lo que se puede añadir que, con toda probabilidad, le daría una respuesta diferente, ya que Oakeshott está muy lejos de considerar a la religión como «fuente de todo consuelo», y al individuo como un «animal religioso», cosa que sí hizo Burke (1984: 119 y 120).

²⁷ Su posición no dista tanto de la que sostiene Hume al enarbolar la bandera de las *convenciones* como guía para la acción. Recordemos que el escocés ya empleó (1982: 182) la analogía de la evolución del lenguaje para referirse al modo en que se establecen y progresan esas reglas. Además, solía apuntar que las convenciones eran reglas no (no siempre) escritas, que indicaban límites razonables a nuestra conducta, a fin de hacer posible la convivencia —por ejemplo, citaba el caso de los coches y los «principios en función de los que ceden el paso» (Hume, 1991: 78)—, de modo que inevitablemente tenían algún impacto en los márgenes de maniobra disponibles por parte de los actores.

Afortunadamente, para hallar respuesta a esta pregunta, podemos bucear en los textos de Oakeshott, porque dejó escritos algunos comentarios más que incisivos que nos pueden ayudar. En este sentido, ya se ha sugerido que la pregunta clave, para Oakeshott, sigue siendo qué tiene derecho a hacer una *respublica* y qué no. A decir del autor, de modo recurrente, lo que sin duda debe hacer es impedir la coerción entre *cives*. Porque esa es la condición de posibilidad de las principales reglas-no-instrumentales, a saber, su sentido de la libertad civil, de la propiedad y del derecho de asociación entre particulares (Oakeshott, 1990: 155; 1996: 60; 2000: 360 y 2001: 51-52). Sin esa garantía, no hay autodeterminación posible. En todos estos casos, el gobierno de turno debe asumir un papel meramente «arbitral», por supuesto (Oakeshott, 2000: 394). Ahora bien, lo que parece evidente es que ese árbitro se dispone a aplicar un reglamento bastante estricto. Un reglamento que integra reglas-no-instrumentales de contenido un tanto denso, en la medida en que contribuyen a configurar un determinado tipo de sociedad, en detrimento de otras opciones²⁸.

La verdad es que si uno lee la letra pequeña de las tesis de Oakeshott, abandonando por unos momentos los niveles de abstracción habituales en él —y que forman parte del encanto de su obra—, las cosas pueden verse aún más claras. Oakeshott entiende, por ejemplo, que los sindicatos amenazan la convivencia de una *respublica* que se precie. Aduce que se trata de «monopolios laborales» y que «lo mejor que podemos esperar es que (...) dejen de crecer y aun vean declinar su poder» (Oakeshott, 2000: 374)²⁹. Ahora bien, más allá

²⁸ No en vano, cabe preguntarse, antes de seguir avanzando en el argumento, si con estas reglas que supuestamente no determinan fines a perseguir, pero que contienen la garantía de determinada forma de entender la libertad, así como la propiedad, se podría establecer un modelo marxista. O, incluso, un modelo socialdemócrata realmente poderoso.

²⁹ La mala imagen de los sindicatos y la necesidad de que sean reciclados en forma de organizaciones menos

de este posicionamiento, llama la atención el modo en que trata cuestiones centrales del *Welfare State*, como es el caso de las políticas redistributivas, la planificación económica o las prestaciones no contributivas.

La batería de argumentos y citas que se podrían traer a colación es enorme. Por eso, he procedido a una selección, a fin de poder extraer las conclusiones que interesan en el contexto de este análisis. Por una parte se dice que cualquier proyecto tendente a generar un modelo de justicia distributiva, esto es, «la distribución de objetivos sustantivos deseables» a partir de las leyes de derecho positivo (*lex*), debe ser descartado *ab initio*. Y debe serlo por razones conceptuales, en la medida que incluye un «propósito colectivo», incompatible con el espíritu de la *respublica* (Oakeshott, 1990: 153). Ocurre que, más allá de esa consideración, Oakeshott también señala —en términos algo más genéricos que incluirían esas ayudas básicas no contributivas— que hasta la limosna es... ¡enemiga de la (auténtica) libertad! Esta vez la razón estriba en que su ejercicio genera una «cálida servidumbre», si bien llena de «compensaciones» (materiales). Eso es algo propio de una *universitas* pública. Por lo demás, es algo que agrada especialmente al individuo *manqué* (aunque a la postre agrave los síntomas de su falta de responsabilidad). Sin embargo, el problema detectado consiste en que también constituye un peligro para la preservación de las reglas-no-instrumentales más elementa-

les. En sus propias palabras: «la libertad de un individuo, su capacidad para actuar, no puede aumentarse o disminuirse mediante la obligación de respetar unas reglas, pero puede cohibirse por la fuerza y castrarse mediante limosnas» (Oakeshott, 2001: 185 y 170, respectivamente). De esta manera, las ayudas recibidas avanzan en el sentido opuesto a lo requerido por la defensa del modelo pergeñado por Oakeshott.

¿Qué se deduce de todo ello? En primera instancia, que las reglas-no-instrumentales quizá no sean tan neutras como prometían, precisamente en relación con los fines u objetivos que se pueden perseguir. Es más, quizá sean portadoras del germen de las soluciones factibles, descartando unas cuantas para, de ese modo, limitar de manera relevante las opciones realmente disponibles sin poner en riesgo la evolución social. Cabría decir, siendo prudentes, que el modelo dibujado por Oakeshott sería, como mínimo, un modelo ideológicamente orientado. Y orientado, a tenor de lo visto, hacia algún tipo de mixtura liberal-conservadora. Una mixtura en la que una crítica nitidamente conservadora del constructivismo político y de la ingeniería social/constitucional, que bebe de la mejor tradición escéptica, se combina magistralmente con una propuesta socio-económica de tintes liberales (incluso bastante ortodoxos), al enfatizar la responsabilidad individual y acotar de forma significativa la intervención del Estado.

Más allá de esta primera constatación, tenemos que añadir que Michael Oakeshott no es un liberal-conservador más. Estamos ante la obra de un liberal-conservador que desea llegar a la raíz del problema, con tan pocas componendas políticas como sea posible. Se trata, sin duda, del privilegio del intelectual que no tiene que presentarse a las elecciones. Claro que eso es, justamente, lo que lo hace más interesante. ¿Dónde reside, entonces, ese prurito de especial coherencia —o de especial contundencia— dentro de su obra? Reside en su negativa a negociar las posibles medidas del Estado en función de

limitadoras de la libertad de los trabajadores es una constante en modelos no especialmente neutrales desde el punto de vista ideológico, como el de Hayek (p. ej., 1978a: 362). De nuevo, por cierto, las coincidencias entre ambos autores son palpables. En ambos casos, sin embargo, sus argumentos corren el riesgo de incurrir en graves contradicciones, en la medida que los sindicatos, al fin y al cabo, son asociaciones surgidas a partir de un interés (legítimo) de una parte de la sociedad civil. Y en la medida que no exista un principio de sindicación obligatoria. Obviamente, sí es coherente con el resto de su obra que estos autores aboguen en contra de dinámicas de sindicación obligatoria, no tan extrañas, al fin y al cabo, en clave histórica.

criterios gradualistas. Porque, al fin y al cabo, otros autores han cedido a esa tentación. En ocasiones lo han hecho amparándose en criterios de prudencia. Otras veces, simplemente, flexibilizando su propia teoría.

Para poder demostrar a contraluz esta idea, tal y como Oakeshott la refleja, algunos recurren a ejemplos como el de Nozick y su conocida argumentación que, en realidad, transita sin solución de continuidad del no-Estado hacia la defensa de un Estado-«policía nocturno» (Boucher, 1991: 725-726). En todo caso, tenemos buenos ejemplos en exposiciones como la que hace Hayek. En efecto, tras defender el veredicto del mercado, la lógica del mérito y de la responsabilidad individual, así como los peligros del exceso de celo por parte del Estado, Hayek termina indicando (por ejemplo) que ese mismo Estado debería fijar un nivel mínimo de ingresos por debajo del cual nadie debería caer. E incluso aboga por una remuneración pública en beneficio de los parados de las «sociedades industriales avanzadas», aunque su motivación parece ser más bien la necesidad de defender los derechos (y la tranquilidad) de los ciudadanos diligentes frente a los posibles «actos de desesperación de quienes carecen de lo indispensable» (Hayek, 1978a: 385). Frente a estos argumentos, Oakeshott señala que el *quid* de la cuestión no es el grado en que el Estado intervenga, sino el tipo de intervención de que se trate. Entonces, en la medida en que sea catalogada como ilegítima (algo que sucedería en la *respublica*), ningún grado de intervención sería moralmente permisible.

A MODO DE CONCLUSIÓN: LA OBRA DE OAKESHOTT, (UN POCO) MÁS ALLÁ DE HAYEK, HALIFAX Y CICERÓN

Del conjunto del trabajo realizado se deducen varias conclusiones que permiten sintetizar el pensamiento político de Michael

Oakeshott, en la búsqueda de esa síntesis entre el conservadurismo filosófico arraigado en la tradición escéptica y el liberalismo económico, fundamentado en la apología de la responsabilidad individual frente a las intervenciones del Estado.

- 1) Por una parte, Oakeshott nos ilustra acerca de la posibilidad de llevar a cabo la defensa de una teoría del conocimiento de perfil bajo, que parte de una premisa ciertamente humilde en cuanto a las facultades intelectuales del ser humano. Máxime cuando hablamos del ámbito de la vida social y política. Por eso, podría decirse que Oakeshott busca espacio para unos argumentos razonables más que racionales³⁰. Y, en todo caso, alejados de ese racionalismo que vincula al contrato social, al constructivismo filosófico y a la ingeniería constitucional. En realidad, se trata de una estrategia ya seguida por autores como Hayek, a la sazón uno de los principales exponentes de la ideología liberal-conservadora. De hecho, las similitudes entre las aproximaciones de ambos autores son notables, como se ha apuntado anteriormente. Básicamente, porque la desmitificación de ese racionalismo es el resorte que abre las puertas (o quizá no le deje otra alternativa) a una filosofía de la historia basada en evoluciones espontáneas, guiadas

³⁰ Creo que la oposición entre lo razonable y lo racionalista es útil para explicar el sentido último de las tesis de Oakeshott. Pero disponemos de otras versiones de la misma tesis, que también son sugerentes. Por ejemplo, la oposición entre la racionalidad (admitida por Oakeshott) y el racionalismo (que él denosta en los términos vistos a lo largo de esta exégesis de su obra). En todo caso, es preciso tener en cuenta que Oakeshott defiende «el estatus racional de la tradición» (López Atanes, 2010: 84). El elemento común entre ambas versiones radica en que destacan que Oakeshott huye del «ismo» racionalista, pero también de toda salida «irracional» frente al mismo. Su opción pasa, pues, por un *tertium genus* ubicado entre ambos polos, el racionalismo y la racionalidad.

por la prudencia, por la experiencia y por el respeto a las tradiciones.

De todos modos, la verdad es que Oakeshott trató de marcar distancias con Hayek. Lo hizo pensando, precisamente, en este debate. Porque a su entender, hasta el propio Hayek, en su loable intento de combatir esa confianza en el racionalismo (ya que hemos visto que comparten esa opción), estaría incurriendo en el mismo error que estaba denunciando, ya que estaría proponiendo una «doctrina» alternativa, pero «doctrina» al fin y al cabo. Por lo tanto, Oakeshott (2000: 40) lo acusa de ser poco coherente con los postulados de la mejor tradición escéptica, y hasta de flirtear con el racionalismo que dice cuestionar. Por su parte, él aspira a una derrota sin paliativos de cualquier tentativa de conducción de la historia desde guiones establecidos por el individuo a través de las instituciones públicas. En este aspecto, como en tantos otros de su obra, Oakeshott ni conoce grados ni hace concesiones.

- 2) ¿Significa eso que Oakeshott aboga por —en expresión que a veces emplea— un mero «quietismo» político? La verdad es que no. Ni él, ni Hayek, ni ningún otro liberal-conservador que se precie hace tal cosa. Todos ellos están muy alejados de los postulados contrarrevolucionarios³¹, que conciben como esencialmente similares a los revolucionarios. Más bien, lo que sucede es que cada vez que Oakeshott acude al expediente de la defensa

del estilo escéptico frente a la doctrina de la fe, no hace otra cosa que ejercer el rol del «estibador» de Halifax. Es decir, trata de comprender los malos efectos de la tormenta para poder nivelar el buque (la sociedad) con la mirada puesta en no perder el rumbo. Sin embargo, Oakeshott ofrece una visión unidireccional de la tarea del «estibador». Y lo hace de modo explícito, con luz y taquígrafos, cuando añade que la labor que debe ejercerse es la de evitar que la política quede «oscurcida por el ascenso de la fe». Entonces, la única forma de conseguirlo pasa por «renovar la vitalidad del escepticismo político para que este polo pueda ejercer otra vez su atracción» (Oakeshott, 1996: 168). El estibador de Oakeshott tiene, por lo tanto, una hoja de ruta bien delimitada. Oakeshott rechaza cualquier anclaje ideológico que pretenda ir más allá de la mera aceptación de las reglas no instrumentales de comportamiento. Y eso incluye una crítica a la tentación iusnaturalista de Halifax. Así que ya no se trata solo ni principalmente de buscar equilibrios entre dos lógicas diferentes. Se trata, más bien, de impedir —en aras a lo que él concibe como la auténtica libertad— que ningún sistema idealmente fundamentado pueda imponerse a las decisiones individuales, «cerrando» así —por paradójico que esto pueda parecer a primera vista— la posibilidad de que el orden espontáneo de la evolución siga su camino hacia el progreso. Máxime se trata de hacerlo apoyándose en el Estado y su sistema educativo. Porque lo que él define como «fe» se refiere, sobre todo, a los cuerpos doctrinales elaborados a partir de las abstracciones racionalistas. Las demás posibilidades, consistentes en pensar que, de cambiar mucho el rumbo de la sociedad, Oakeshott defendería un movimiento del péndulo en dirección opuesta, están por demostrar.

³¹ En un interesante estudio del populismo de extrema derecha, Margaret Canovan (1999) recuerda que la postura de los escépticos tiende a alejarse de ese tipo de postulados, sobre todo, porque la defensa de esas convicciones radicales requiere de una fuerte dosis de fe en la dirección política deliberada de los grandes cambios sociales. Entre esos escépticos que se resisten a tal cosa, la autora ubica, de modo expreso e inequívoco, a Michael Oakeshott (ibid.: 9).

3) Por último, la vertiente más práctica del discurso político de Oakeshott, que es lógicamente deudora de las anteriores premisas, está orientada a deslegitimar la tendencia a la intervención del Estado en la vida social y económica. Una tendencia que, en la perspectiva europea de la segunda posguerra mundial, Oakeshott asume como creciente y, en todo caso, excesiva. Como ya ocurriera en los demás ítems tratados a lo largo de este análisis, Oakeshott opta por la versión más contundente de esta opción. Para enfatizar más este argumento, si cabe, cita una vieja y conocida máxima de Cicerón: *Salus populi suprema lex esto* (el bienestar de la gente debe ser la ley suprema). La cita, sí, para seguidamente advertir al lector de la inconveniencia de crear tal cosa. Oakeshott aduce que Cicerón hace célebre esa expresión en un contexto muy concreto: garantizar la defensa de la *respublica*³² en una situación excepcional.

Ahora bien, añada, esa relación causal debe ser descartada en circunstancias normales y en ámbitos que no tengan que ver con la resistencia física a una agresión militar. Por el contrario, en una *respublica* no existe algo así como un derecho al bienestar a costa de la comunidad. Por lo tanto, ese no es un tema de salud pública. Sin embargo, Oakeshott (1996: 68-71) denuncia la *vis expansiva* que a lo largo de los últimos quinientos años ha conocido esa máxima. De hecho, abunda en ello al añadir que si nos seguimos deslizando por esta pendiente, a partir de interpretaciones aparentemente benevolentes de ese tipo de proposiciones, podemos pasar de la defensa del *droit de travail* a la defensa del *droit au travail* y, como colofón, al «campo de tra-

bajos forzados» (Oakeshott, 1996: 74). Todo ello, a su entender —y cerrando el círculo—, a partir de la política de la fe, de la lógica de la *universitas* y de las apetencias del individuo *manqué*. Esos son los males de los que hay que huir, en definitiva, de acuerdo con las conclusiones extraíbles a partir de su contribución a la síntesis ideológica liberal-conservadora.

BIBLIOGRAFÍA

- Boucher, David (1991). «Politics in a Different Mode: An Appreciation of Michael Oakeshott». *History of Political Thought*, XII(4): 717-728.
- Burke, Edmund (1984 [1790]). *Textos Políticos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Canovan, Margaret (1999). «Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy». *Political Studies*, XLVII: 2-16.
- Constant, Benjamin (2006 [1825]). *Curso de Política Constitucional*. Granada: Comares.
- Craiu, Aurelian (1999). «Tocqueville and the Political Thought of the French Doctrinaires». *History of Political Thought*, XX(3): 456-493.
- Cranston, Maurice (1991). «Remembrances of Michael Oakeshott». *Political Theory*, 19(3): 323-326.
- Devigne, Robert (1999). «The Legacy of Michael Oakeshott». *Political Theory*, 27(19): 131-139.
- Ferguson, Adam (1974 [1767]). *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- (1994 [1769]). *Institutes of Moral Philosophy*. London: Routledge/Thoemmes Press.
- Franco, Paul (1990). «Michael Oakeshott as Liberal Theorist». *Political Theory*, 18(3): 411-436.
- Fuller, Timothy (1991). «The Work of Michael Oakeshott». *Political Theory*, 19(3): 326-333.
- Giddens, Anthony (1996 [1994]). *Más allá de la izquierda y la derecha: el futuro de las políticas radicales*. Madrid: Cátedra.
- Hayek, Friedrich (1978a [1959]). *Fundamentos de la Libertad*. Madrid: Unión Editorial.
- (1978b [1973-1976]). *Derecho, Legislación y Libertad* (3 vols). Madrid: Unión Editorial.
- (1997 [1990]). *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Madrid: Unión Editorial.

³² De hecho, Oakeshott (1996: 70) lamenta que *populi* se haya traducido por *plebs*, en vez de hacerlo por *respublica*, que es como habría que hacerlo a partir de la lectura del texto original de Cicerón.

- Hume, David (1982 [1751]). *De la moral y otros escritos*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1984 [1739]). *Tratado de la naturaleza humana* (3 vols). Barcelona: Orbis.
- (1985 [1741]). *Ensayos políticos*. Barcelona: Orbis.
- (1991 [1751]). *Investigación sobre los principios de la moral*. Madrid: Espasa-Calpe.
- López Atanes, Francisco Javier (2010). *Conducta humana y sociedad civil. Introducción a la filosofía política de M. Oakeshott*. Madrid: Unión Editorial.
- Miller, Ted H. (2001). «Oakeshott's Hobbes and the Fear of Political Rationalism». *Political Theory*, 26(6): 806-832.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Nisbet, Robert (1995 [1986]). *El conservadurismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Oakeshott, Michael (1965). «Rationalism in Politics: A Reply to Professor Raphael». *Political Studies*, XVIII(2): 89-92.
- (1976). «On Misunderstanding Human Conduct». *Political Theory*, 4(3): 353-367.
- (1990 [1976]). *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.
- (1996 [1952]). *La política de la fe y la política del escepticismo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2000 [1962]). *El Racionalismo en la política y otros ensayos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2001 [1976]). *El Estado europeo moderno*. Barcelona: Paidós.
- (2009 [1975]). *La voz del aprendizaje liberal*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Oliet, Alberto (1994). «Aproximación al conservadurismo británico contemporáneo: Michael Joseph Oakeshott y Roger Scruton». *Revista de Estudios Políticos*, 84: 217-236.
- O'Sullivan, L. (2000). «Michael Oakeshott on European Political History». *History of Political Thought*, XXI(1): 132-151.
- O'Sullivan, Noël (1976). *Conservatism*. London: J. M. Dent Publishers.
- (2002). «Why Read Oakeshott?». *Society* (marzo/abril): 71-74.
- Parekh, Bhikhu (1986). «Michael Oakeshott». En: *Pensadores Políticos Contemporáneos*. Madrid: Alianza Universidad.
- Pérez-Díaz, Víctor (2001). «El liberalismo como defensa de una forma de vida moral». En: *Estudio Preliminar*, en Oakeshott, Michael, *El Estado europeo moderno*. Barcelona: Paidós.
- Pitkin, Hanna F. (1973). «The Roots of Conservatism. Michael Oakeshott and the Denial of Politics». *Dissent* (otoño): 496-525.
- Rayner, Jeremy (1985). «The Legend of Oakeshott's Conservatism: Sceptical Philosophy and Limited Politics». *Canadian Journal of Political Science*, XVIII(2): 313-338.
- Smith, Adam (1995 [1762-1763]). *Lecciones sobre jurisprudencia*. Granada: Comares.
- (1997 [1790]). *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Smith, Thomas W. (1996). «Michael Oakeshott on History, Practice and Political Theory». *History of Political Thought*, XVII(4): 591-614.
- Tocqueville, Alexis de (1993a [1835 y 1840]). *La democracia en América* (2 vols). Madrid: Alianza Editorial.
- (1993b [1956]). *El Antiguo Régimen y la Revolución*. Madrid: Alianza Editorial.
- Viereck, Peter (1962). *Conservatism Revisited. Revised and Enlarged Edition with the Addition of Book II: The New Conservatism -What Went Wrong?*. London/New York: MacMillan Company.
- Wells, Harwell (1994). «The Philosophical Michael Oakeshott». *Journal of the History of Ideas*, 55: 129-145.
- Worthington, Glenn (1997). «Oakeshott's Claims of Politics». *Political Studies*, XLV: 727-738.
- (2000). «Michael Oakeshott and the City of God». *Political Theory*, 28(3): 377-398.

RECEPCIÓN: 24/09/2012

REVISIÓN: 10/04/2013

APROBACIÓN: 27/06/2013

